یا کبیکج

بارده [illegible] صدق [illegible]

1

اپب هر [illegible] سوکسا بدی بیو [illegible] ما بیتنا لکلر [illegible]
کلدیجه [illegible] کرنو دعای آکیه [illegible] ناز قیله ناز عالم الحق
[illegible] صاحبی ذلیه قبول اوله دعا بودر سبحان المنفس
[illegible] سبحان المنزه عن کل محزون سبحان من جعل
خزائنه بقدرته بین الکاف والنون سبحان من اراد
ان یقول له کن فیکون فسبحان الذی بیده ملکوت کل شی
[illegible] ان شا الله تعالی [illegible]
[illegible] دایکی [illegible]

[illegible]
اوکرا [illegible] اوکرنک خداب [illegible] اقید [illegible]
السلام علی اهل لا اله الا الله من اهل لا اله الا الله یا اهل لا اله الا الله [illegible]
قول لا اله الا الله [illegible] لا اله الا الله واحشر [illegible] لا اله الا الله [illegible]
قال لا اله الا الله محمد رسول الله [illegible]

حاشية كتبي على الجامي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

قوله الحمد لله بدأ كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب

المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملا بالآثار او قوله الخبر المشهور كل امر

ذى بال لم يبدأ باسم الله فهو ابتر وكل امر ذى بال لم يبدأ بالحمد لله فهو اجزم

ومعنى بداية الامر ذى البال باسم الله ان يقصد به ويذكره بادى بدىء ويجعل اول

فعله ذكره فيعقبه بباقى عمله على ما هو المعنى الشايع المتبادر من بدء الشيء بالشيء

وقد نص عليه العلماء فى الكل ووقع عليه عمل السلف والخلف من عهد رسول الله

عم الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهر الحديثين تعارضا اذ العمل باحدهما

يفوت العمل بالآخر فالباء فيه للالصاق مثلها فى قولك به داء واقسمت بالله فان

البداء لصيق باسم الله لصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولا يجوز حملها على الاستعانة

اذ هى انما يتصور فى الامور التى لها شأن وخطر من حيث ان الحديث فاد انها

خداج لا يعتد بها شرعا وان تمت حسا لم يتصور باسم الله فكان بمنزلة الة بها

بها فى اتمامها واما البداءة فى محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها

بدونها حسا وشرعا تيسيرا على العباد وصونا لذكر الله تعالى عن الابتذال

ولا على الملابسة لان باء الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذى وقع فى حيزه

او مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما فى قولك خرج زيد بعشيرته

واشتريت الفرس بسرجه فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله

حال تلبسه بفعل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه لا يمكن

ذلك فى بعض الافعال كالتلاوة والاكل والشرب ومنشأ الاشتباه ما قيل

من تعلق اسم الله بالفعل المقصود فى قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة

او الملابسة فظن ان الحال فى لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين

اذ يمكن الاستعانة فى عمل واحد بامرين فكذا ما تصور مثل ذلك فى التلبس بالشيئين

تعسف ثم ان الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان المعنى الحديثين

وكيفية العمل بهما حيث وصف الله تعالى فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا

بجلائل النعم ودقائقها فاوقع بالحمد لله الذى هو الوصف الجميل قبل الفراغ عن امر

التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه على الحمد الذى

هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما فى البداء فيكون البداء

بالحمدلة اضافيا قريبا من الحقيقى اما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى

ما فيه وقد اجيب عن تعارض الحديث بوجه آخر غير طائل لا نطيل الكلام بذكره

قوله المتوحد بجلال ذاته اى المستبد به من توحد فلان برأيه اى تفرد به

والمراد بجلال الذات تنزهه عن سمات النقصان واصل تفعل فيه ان يكون

بمعنى استفعل كان المتوحد بذاته طلب استبداده ولم يرض شركة غيره له فيه

ثم شاع فاستعمل فى كل انفراد بشيء وحمله على التكلف ثم جعله قريبا علم التحليم

اى بلغ اقصى جهده فى فعل الحلم لينفيه ضربا من المبالغة وجعل الباء فى بجلال

ذاته للملابسة من اضيق الفطرة فى معرفة اللغة حتى ابتدع بعضهم لتفعل

ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله بتحجر الطين وفسره بانه صار حجرا

بلا عمل ومدخل من الغير قال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكره نقل

ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين

حاشية [illegible] على الجامي

بسم الله الرحمن الرحيم وبه العون

قوله الحمد لله بدأ كتابه بالبسملة وعقبها بالحمدلة اقتداء بالكتاب
المجيد المفتتح بالتسمية والتحميد وعملاً بالآثار الواردة والخبر المشهور كل امر
ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو ابتر وكل امر ذي بال لم يبدأ بالحمد لله فهو اجذم
ومعنى بداءة الامر ذي البال باسم الله ان يفتتح به وتذكره بادي بدء ويجعل اول
تعلقه ذكره فيعقبه بباقي عمله على ما هو المعنى الشائع المتبادر من تجري الشيء بالشيء
وقد نص عليه العلماء في الكتب ووقع عليه عمل اهل الحل والعقد من عهد رسول الله
عم الى يومنا هذا ولهذا قالوا ان بين ظاهري الحديثين تعارضا اذ العمل باحدهما
يفوت العمل بالآخر فالباء فيه للالصاق مثلها في قولك به داء واقسمت بالله فان
البداءة لصوق باسم الله كلصوق الداء بالرجل والقسم بالله ولا يجوز حملها على الاستعانة
اذ هي انما يتصور في الامور التي لها شأن وخطر من حيث ان الحديث افادها
خداج لا يعتد بها شرعاً وان تمت حساً ثم يتصور باسم الله كالآلة بمنزلة التي يتعاطى
بها في اتمامها واما البداءة في محقرات الامور فلا يتصور فيها ذلك لتمامها
بدونها حساً وشرعاً تيسيراً على العباد وصوناً لذكر الله تعالى عن الابتذال
ولا على الملابسة لان باء الملابسة يفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه
او مفعوله بمجرورها حال تلبسه بذلك الفعل كما في قولك خرج زيد بعشيرته
واشتريت الرحى بادواتها فيكون المعنى وجوب تلبس الفاعل بذكر اسم الله تعالى
حال تلبسه بفعل اول جزء من الامر المشروع فيه فيفوت المعنى المراد على انه يأبى
ذلك في بعض الافعال كالتلاوة والاكل والشرب ومن الاشتباه ما قيل

من تعلق اسم الله بالفعل المقصود في قول القائل باسم الله تعلق الاستعانة
او الملابسة فظهر ان الحمل في لفظ الحديث على ذلك حتى قيل لا تعارض بين الحديثين
اذ يمكن الاستعانة في عمل واحد بامرين فكذا صورة مثل ذلك في التلبس باثنين
نعم ثم ان الآية الكريمة المبتدأ بها كتاب الله تعالى بيان المعنى الحديثين
وكيفية العمل بهما حيث وصف الله تعالى فيها اثناء التيمن باسمه بكونه معطيا
بجلائل النعم ودقائقها فاوتي بالحمد لله الذي هو الوصف الجميل قبل الفراغ عن امر
التسمية فظهر ان التسمية لكونها ذكر الذات يجب تقديمها بوجه على الحمد الذي
هو ذكر الوصف قدر ما يندفع به ضرورة امتناع الجمع بينهما في البداءة فيكون البداءة
بالحمدلة اضافيا قريبا من الحقيقي اما جعل الابتداء امرا عرفيا ممتدا فلا يخفى
ما فيه وقد اجيب عن تعارض الحديثين بوجه آخر غير طائل لا نطيل الكلام بذكره
قوله المتوحد بجلال ذاته اي المستبد به من توحد فلان برأيه اي تفرد به
والمراد بجلال الذات تنزهه عن سمات النقصان واصل تفعل فيه ان يكون
بمعنى استفعل كان المتوحد بذاته طلب استبداده ولم يرض شركة غيره له فيه
ثم شاع فاستعمل في كل انفراد بشيء وحمله على التكلف ثم جعله قبيل تحلم التحليم
اي بلغ اقصى جهده في فعل الحلم لينفي ضربا من المبالغة وجعل الباء في بجلال
ذاته للملابسة من ضيق العطن في معرفة اللغة حتى ابتدع بعضهم لتفعل
ههنا معنى هو الصيرورة من غير صنع ومثله بتحجر الطين وفسره بانه صار حجرا
بلا عمل ومدخل من الغير قال ومنه التكون والتولد ولم يشهد بصحة ما ذكر نقل
ولا دل عليه استعمال وتحجر الطين لم يثبت من العرب بل المستعمل عندهم استحجر الطين

ومعناه تحول الفاعل الى اصل الفعل فان الطين تحول حجرا ويعبر عن هذا المعنى به
بالصيرورة ثم قد يستعمل عند الحكماء والاطباء في تحجر المادة الثالثة ويريدون به حصول
اصل الفعل للفاعل على تمهل وتدرج كما في تجرع وتعلم ومنه تكون وتولد
قوله وكمال صفاته اراد صفاته الثبوتية وتقابل لها الصفات الحقيقية وهي
التي تتبادر اليه الفهم عند اطلاق الصفات في عرفهم مثل العلم والقدرة والارادة
وكمالها دوامها وعمومها وعدم تناهيهما على ما ستقف عليها ولا شك
ان صفات المخلوقين عارية عن هذا الكمال فيكون تعالى متوحدا به قوله
المتقدس اي المتطهر والمتنزه الجبروت مثل العظموت في الوزن ومنه
في المعنى تعالى فيه جبروت اي كبر واراد بنعوت الجبروت صفات الافعال
والشوائب الادناس والاقذار من الشوب بمعنى الخلط والسماجة سمة
مصدر وسمت الشيء اذا اثرت فيه بكي استعملت فيما حصل بالوسم
ثم شاعت في كل علامة وفي عطف السمات على الشوائب مبالغة وصف افعاله
تعالى بالاحكام والاتقان والعراء عن وجود الخلل والنقصان قوله والصلاة
لما كانت سعادة الدارين منوطة بمعرفة الاحكام الشرعية والعمل بها وكان
اخذها من جهة النبي عم ووصولها الينا من جهة آله واصحابه رضوان
الله عليهم اجمعين صار الصلاة عليه صلاته وعليهم تبعا من روادف حمد الله تعالى
فلاجرم اردفه بها والساطع الظاهر الجلي من سطع الصبح ارتفع البينة الحجة
الواضحة ولا يبعد ان يكون المراد بالبينات ايات القران وبالحجج ما عداها
من المعجزات وفي افراد الساطع وجمع الحجج دلالة على ان الحجج مع تعددها في ذواتها

3

بجمعها معنى السطوع ويشملها بطريق التواطؤ ولو ادعاء وكذا الحال في الواضحة
البينات وضمير البينات راجع الى النبي عم ورجوعه الى احمد تعالى كما توهم بعيد
في اللفظ ركيك في المعنى لان اضافة المشتق وما في معناه انما يعتبر باعتبار مفهوم
المضاف فيكون المعنى الموئد بحجج الله تعالى اي الدالة على الوهيته والمقصود
انه عم مويد بحجج دالة على نبوته فيختل الكلام ولا يتضح المرام وفي وصف
الآل والاصحاب بهداة طريق الحق وحماته اشارة الى وجه الصلاة عليهم
وان طريق الحق يحتاج الى من يحميه ويذب عنه ففيه رمز الى مباحث الامامة
فيلخص كل ما سلف انه ضمن خطبته الاشارة الى مقاصد الفن على الترتيب
المعتبر فيه من مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة رعاية لبراعة الاستهلال
قوله وبعد فان مبنى آه اما ان يكون معطوفا على ما قبله عطف قصة على قصة
والجامع ان ما سبق تمهيد للتصنيف وهذا بيان سببه والعامل
في الظرف ما يفهم من السياق من مثل قولك واعلم او الامر جار على ما سبق
اليك ودخول الفاء مبني على توهم اما اجراء للموهوم مجرى المحقق واما ان يكون
مفصولا عنه فصل الخطاب وهو نوع من الاقتضاب قريب من التخلص
واما مقدرة والفاء من قرائنها ودالة على مكانها وهي العاملة في الظرف
والواو مزيدة تعويضا عن صورتها اما تزيينا للفظ ولا يجوز الجمع بينها
وبين اما وما وقع في عبارة المفتاح من قوله واما بعد فان خلاصة الاصلين
فليس من الافتعال في شيء بل ذلك فذلكة لما سبق وضبط اجماله بعد بيان
تفصيله بمنزلة ان تقول وبالجملة والواو فيه للعطف وفائدته تاكيد مضمون
الكلام واستدراك بمنزلة استعمال السامع وتفصيل المجمل الواقع في ضمنه
فتأمل قوله واساس قواعد عقائد الاسلام الدين

المنسوب الى نبينا عم وعرفا الدين بانه وضع الٰهى سائق لذوى العقول
باختيارهم المحمود الى ما هو خير بالذات ولا شبهة انه يشتمل على اعتقادات حقة
واعمال صالحة والاعتقادات كما سيجيء منها ما يقصد به العمل ومنها ما يقصد به
نفس الاعتقاد والقسم الثانى هو المراد بعقايد الاسلام وهى قواعده
بنى هو عليها وانما كان هذا الفن اساسها مع انها من مسائله لكونه
عبارة عن الملكة التى يتوسل بها الى معرفتها وستقف على تتمة هذا الكلام
وبهذا العرفية اشارة الى قول صاحب المواقف فى عد منافع الفن الثالث
حفظ قواعد الدين عن ان تزلزلها شبهة المبطلين والعرفية السابقة الى قوله
والرابع ان يبنى عليه العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها
واقتباسها وذلك لانه ما لم يثبت صانع قادر مرسل للرسل منزل للكتب
لم يثبت كتاب ولا سنة وما يتفرع عليهما من العلوم الشرعية كالتفسير والحديث
والفقه وقد تحقق بما قررنا ان اضافة القواعد الى العقايد بيانية لانهما
متحدان بالذات متغايران بالمفهوم والاعتبار يفصح عن ذلك لفظه فى شرح
المقاصد حيث عرف الكلام بانه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة
عن الادلة اليقينية ثم قال وهذا هو معنى العلم بالعقايد الدينية عن الادلة السمعية
اليقينية فجرى بكم ان لا تكن لى شئ ما تتكلفون به فى هذا المقام و
ويتعسفون لتوجيه الكلام قوله هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام
لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوى
فى اغلب اجزائه واشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينها وبينه
على ما سيجيء تفصيلها جعل علم التوحيد والصفات عبارة وجعل الكلام
تسمية لها يعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة قوله

اشارة

عنها

والمنجى عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام اشارة الى منفعة ثالثة
للفن هى للطالب للنظر الى فروع النظرية كما ان منفعة الثانية بالنظر
الى اصول الدين والافضل النظر الى فروعه والغياهب جمع غيهب
بمعنى الظلمة فذكر الظلمات مع الاوهام مجرد تفنن قوله وان المختصر شروع
فى بيان شرف الكتاب المشروع والهام الملك العظيم والمقصود بيان علو
درجة المصنف فى العلوم الاسلامية تمهيدا لما هو بصدده والدين والملة
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان الوضع الالهى باعتبار انه
يدين له الناس اى يطيعه يقال له دين وباعتبار انه طريق يسلكونه
ويجتمعون عليها يقال له ملة يقال طريق مملل اى ملحوب مسلوك وملت
الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعه قوله دار السلام
هى الجنة سميت بها لان اهلها يحيى بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى
والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى
الدار وايضا اشرف تكرمة تنال اهل الجنة سلام قولا من رب رحيم
وقيل كل من دخلها سلم من الآفات وعن قتادة رحمه الله السلام هو الله
وداره الجنة فالسلام فى الوجه الاول اسم من التسليم بمعنى التحية وفى الوجه
الثانى مصدر سلم وفى الوجه الثالث يحتملهما لكنه قد استعمل بمعنى التسليم
من النقايص وبمعنى السلم فى الادنى والعقبى قوله مشتمل من هذا
الفن على غرر الفرائد غرة كل شئ اكرمه وهى فى الاصل بياض فى جبهة الفرس
فوق الدرهم وفرائد الدرر كبارها واحدها فريدة واراد بالفصول
العبارات التى تفيد كل واحدة منها مسائل الفن فهى باعتبار تباينه ضمنا
منها مشكلة ويدل عليها من تلك المسائل قواعد الدين الاسلام بها

والدين والملة متحدان بالذات متغايران بالاعتبار المذكور ح

منها مشكلة ح

قيامه عليها بناؤه وعطف الاصول على القواعد قريب من التفسير لكن وانتثار
الشيء تفرقه عقيب واحد هاشي يقال انتثرت كذا اثنى كتابي في طيه واراد بالنصوص
الالفاظ المستعملة في معانيها الوضعية المتبادرة والمراد من النقص المتيقن
اي ما من شأنه ان يتقين وهو الشيء صفوته واصله فهو كلام نوع ان تلك
النصوص باعتبار مدلولاتها اخبار المسائل التي تجب اتقانها وتنقيح
الجذع تشذيبه وهو قطع ما تفرق من اغصانه ولم يكن في لبه والتهذيب
التطهير **قوله** فحاولت اشار بالفاء الى ان ما بعدها اعني محاولة الشرح
الموصوف مسبب عما قبلها من شرف الفن وجلالة القدر المختصر والمفصل بكسر
الضاد المشكل من اعضل الامر وتوجيه الكلام ابداء وجهه وذكره اذا لم يكن
ظاهرا وتحقيق المسائل اثباتها بالبرهان وتقريرها ذكرها وجعلها في قرارها
وتدقيق الدلائل تطبيقها على المدعى وتحرير التلخيص العبارة عنها والكشح
ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع يقال طوى فلان عني كشحه اذا
قطعك كانه اخرج ودكر عن داخله ويقال طويت كشحي على الامر اذا اضمرته
وسترته وما لنجاء في التباعد والمراد بالاطناب الزيادة على القدر الذي
يتضح به المعنى المراد به وبالاخلال النقص عنه **قوله** وهو حسبي ونعم الوكيل
ذكر رحمه الله في شرح التلخيص ان جملة ونعم الوكيل عطف اما على جملة وهو حسبي
وهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية
واما على حسبي فهو من عطف الجملة على المفرد وان صح باعتبار تضمين المفرد معنى
الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار ولم يرد بما ذكره ان هذا
العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه
ولقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض

ويؤيده استعماله في تراكيبه ووجه العطف الاول لبعض المحققين بان قدر
في المعطوف مبتدأ بقرينة ذكره في المعطوف عليه وجعله خبرا عنه بالتأويل
المعروف في وقوع الانشاء خبر المبتدأ فصار جملة اسمية خبرية معطوفة
على مثلها بلا محذور ووجه العطف الثاني بان لا يتضمن المفرد المعطوف عليه
معنى الفعل فلم يكن في قوة الجملة الخبرية فلم يلزم عطف الجملة الانشائية على الجملة
الخبرية بل على المفرد قال ولا محذور في عطف الجملة على المفرد ولا في
عكسه بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة ثم قال لا امتناع في عطف الجملة
الانشائية على الاخبارية في الجمل التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة
موقع المفردات لا عبرة بنسبها وايده بالنقل عن العلامة واستدل عليه
بوروده في افصح الكلام قال الله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل
فان هذه الواو ليست من المحكي اذ لا محل للعطف الا بذلك التأويل
بعيد لا يلتفت الى مثله بل من الحكاية فيكون الآية حجة علينا ذكرنا قال
وليس هذا الجواب مختصا بالجملة المحكية بعد القول اذ لا يشك من له مسكة
في حسن قولك زيد ابوه عالم وما اجهله وعمرو ابوه بخيل وما اوجله
وقد نوقش في كلامه بجعل الواو من المحكي اذ لا يمكن اجراء التوجيهين
السابقين فيه ايضا حسب المثالين المعروفين من غير تقدير المبتدأ في المعطوف عليه
ثم وجه بان الحكم بالجواز المذكور مبني على كون حسبنا خبرا عما بعده
يعرف ذلك ممن له دربة في معرفة اساليب الكلام وقد صرح به كلام
المعترض في توجيه اجرائه ومبنى ذلك الكلام على انه مبتدأ وما بعده
خبره كما هو الظاهر المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر
اذا كانا معرفتين يجب المبتدأ على الخبر مطلقا في كلام البليغ

نظرا

وعند خوف اللبس في مطلق الكلام فان قلت في كون الاذبار ان اضافة كلمة حسب
غير معرفة اما لكونه بمعنى المحسب او لكونه بمعنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل
حسبك فتجعل صفة وهذا عبد الله حسبك فتنصب حالا قلت غاية ذلك
انها لا تتعرف في بعض المواضع بناء على التأويل المذكور وقد صرحوا بكونه
مبتدأ في بحسبك زيد وهو شايع في كلامهم قال الشاعر بحسبك
في القوم بان يعلموا بانك فيهم غني مضر وفي الحديث بحسب ابن آدم اكلات
يقمن صلبه الحديث ومما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى فان حسبك
الله واما المثال فتقديره زيد عالم الاب جاهل جدا وعمرو بخيل الاب
وجواد في النهاية وحسبك احمد وفي بيدك ولا يوصف لا يمكن اقامة
البرهان عليه فلهذا قال معرفة على المسكة على ان تقدير المبتدأ فيه
لا يغني عن تأويل الخبر واذا كان به يغنيه عن تقدير المبتدأ ثم انه صحح العطف
المذكور تارة بجعل المعطوف عليه لانشاء التوكل فيكون من عطف الانشاء
على الانشاء رفعا للاشكال في عطفه على ما عطف عليه على انه مخالف للظاهر
من غير دلالة وتوجيه الكلام بالاخير تضعيه صاحبه وبعد انيا والتي هو انشاد
لطلب الكفاية لا بما ذكره واخرى بجعله عطف القصة على القصة اذ لا يعتبر فيه
اتحاد الجمل المتعاطفة خبرا وانشاء بل في الغرض المسوق له الكلام لكن
التحقيق ان القصة عبارة عن جمل متعددة متناسقة سيقت لغرض
من الاغراض فاذا عطف على مثلها فالملحوظ بالذات في ذلك العطف هو مجموع
فلا يعتبر فيه الا ما هو من احواله من حيث كذلك لكونه مسوقا للغرض كالخبرية بخلاف
الخبرية والانشائية العارضة للنسب المعتبرة فيما بين اطراف الجمل الواقعة
جزءا منه فانها ليست من تلك الاحوال واعتبار مثل ذلك في الجملتين المتعا

فيه

طفيفين وان كان مما توهم الشارح من ظاهر كلام الكشاف لكن لا تعويل عليه
فهذا الكلام لا يصلح لتصحيح العطف الا ان يقصد به الالزام على الشارح
بناء على ما قاله من انه رد هذا العطف قد يجاب الواو للاعتراض لا للعطف
وهذا التوجيه حسن لولا مكان الاختلاف في وقوع الاعتراض في آخر
الكلام هذا ما اردنا ذكره مما قيل في هذا المقام وما يتعلق به من النقض
والابرام لا يزيل البحث بعد طويل وتحقيق الحق فيه يقتضي مجالا فوق مجالنا
قوله علم ان الاحكام الشرعية اراد ان يذكر قبل الشروع في المقصود ما
يفيد للطالب زيادة استبصار في طلبه ويحرك من جده ونشاطه في تحصيله
من تصوير الفن ووجه الحاجة الى تدوينه ومع انه لم يكن في زمن عظماء الملة
وسبب تسميته باسمه ووجوه بحثه الشريف ونحو ذلك لكن لما توقف تصوره
على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتمييز كل منهما
عن صاحبه بالاسم وبالرسم وقع عنهما مساس الحاجة الى التدوين لمعنى
واحد ووجود ذلك حاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج
في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينهما تبعا لما هو
المقصود واراد بالاحكام الشرعية المسائل التي يكون العلم بها تصديقا
وبغير المقصود كما صرح به في التلويح ويدل عليه سياق الكلام ايضا
وبالشرعية كون العلم بها ماخوذا من الشرع توقف عليه ام لا قوله منها ما يتعلق
بكيفية العمل اي يكون المقصود من معرفتها اصلاح العمل والاتيان به على وجه
مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان طرفاها هو العمل وشيء من اعراضه
والهيئات اللاحقة له اولا ومن هنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض
مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحوط

ان يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقا هو العمل كما هو المشهور حتى ان
وجد فيه قضية للعكس رجاع موضوعها الى العمل الا بتكلف بعيد وتعسف
فيه فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادى وسميت فرعية لكونها متفرعة على الاحكام
الاعتقادية على ما سبقنا اليه الاشارة وعملية لتعلقها بالعمل واقحم لفظ
الكيفية مما لا حاجة اليه ولهذا لا يقع في عباراتهم في الاغلب ولعل فايدتها
ان المستفاد من تلك الاحكام لا اصل العمل بل اعمال مخصوصة معتبرة بكيفيات
معينة ومشيات محدودة كما اشرنا اليه قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد اى
يكون المقصود هو الاعتقاد بمضمونها فقط كالاحكام المتعلقة بالتوحيد
والصفات ووجه تسميتها اصلية ما عرفت من كونها مبنى للاحكام العملية
والاعتقادية لتعلقها بها قوله والعلم المتعلق بالاولى اى التصديقات المتعلقة
بالاحكام الشرعية العملية تسمى علم الشرايع والاحكام وتسميتها بالعلم
لانها بمعناه الاصلى واضافتها الى الشرايع لان تلك الاحكام لا تستفاد
الا من جهة الشرع بان ينصب لادلتها امارات تستخرج هي منها فتكون تلك
الاحكام شرايع اى مشروعات من شرع بمعنى سن وقد يقال شرعية تلك الاحكام
لموارد اشارته على ما هو المعنى الاصح للشريعة والى مطلق الاحكام كما ذكره
الشارح من تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام قوله وبالثانية اى
التصديقات المتعلقة بالاحكام الاعتقادية واعترض عليه بان حجية الاجماع
من الاحكام الاعتقادية كما صرح به في التلويح مع انه من مسايل اصول الفقه
واجيب بان ذلك لا ينافي كونها من مسايل الكلام لجواز اشتراك العلمين
في مسئلة وفيه بحث لان موضوع اصول الفقه الادلة الشرعية من حيث اثباتها
للاحكام وموضوع العلم الالهي فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسايل

علم الاصول بل لكونها من مبادئه الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذى
ينتهى اليه العلوم الاسلامية وفيه تبيين مبادئها وموضوعاتها
وحيثياتها والمبحوث عنه في العلوم علم الاصول هو العوارض اللاحقة
في كيفية افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان البحث عن ساير
المباحث من هذه الحيثية قوله وقد كانت الاوايل شروع في بيان الباعث
لتدوين العلمين ودفع لما يتوهم من انه من محدثات الامور واحداثها لم يكن
في الدين وقال النبى عم شر الامور محدثاتها واياكم ومحدثات الامور
ومن احدث في ديننا هذا ما ليس منه فهو رد وحاصله انه ان اريد
ان البحث عن دليل وجود الصانع وتوحيده والنبوة وغيرها وبالجملة
عن المبدا والمعاد بدعة محدثة فذلك ممنوع والقران مشحون به وان
اريد ان الاشتغال به على الوجه المتعارف فيما بيننا ممنوع لكنه امر حسن وقد مست
اليه حاجة لم يكن في زمن الصحابة والتابعين وكذا الادلة المنصوصة
والامارات الموضوعة للاحكام الفقهية كانت قايمة في زمانهم
وكانت الملكة المسماة بالفقه حاصلة لاحادهم وان لم يكن هذا الترتيب
والتدوين وبالجملة ممنوع البدعة ما هى حسنة فان الزمان مختلف
والاستعدادات متفاوتة فهو بتبدل على الوقت مصلحة يجب على اهله
رعايتها وان لم يكن لمن فيما سلف لكن قوله لصفاء عقايدهم
علة للاستغناء عن تدوين علم الكلام وقوله ولقلة الوقايع مع ما عطف عليه
للاستغناء عن تدوين علم الفقه قدمها على ما علل بهما للتخصيص اذ لا يناسب
المقام على ما لا يخفى بل لتقبل الذهن الحكم بهما اذا ورد من غير تردد ولان
تنتظم الكلام على احسن النظام وتنسبق على اكمل الانتظام نقيض هذا

التقدم كما يظهر للناظر العارف باساليب الكلام وقوله فاشتغلوا بالنظر
والاستدلال لاستحصال المقاصد الكلامية وضبطها وتدوينها والمراد
الاشتغال بهما على الوجه المتعارف فيما بيننا من تحرير الدليل وتلخيص
المقاصد والقدماء لصفاء قرايحهم كانوا يستحصلون المقاصد
من مقدمات متفرقة ويستفيدونها اما بطريق الحدس واما بطريق الاستدلال
من غير تكلف تحريره وتطبيقها على القوانين قوله والاجتهاد والاستنباط
لاستخراج الاحكام الفقهية وضبط ما يحصل عندهم وقت الاستنباط
واثبات ذلك في الكتب لينتفع بها من بعدهم اما المقلد فيطبق عمله عليها
فيما يتعين له في الاغلب واما المجتهد فيقف منها على مظان الاجتهاد ووجوه
الاستنباط فيسهل طريق الوصول الى المقاصد ويكون ذلك بمنزلة
الارشاد له على ان العلوم انما تتكامل بتلاحق الافكار وحقايق الاحوال
انما تنجلي بعدم تصادم الاراء قوله فسموا ما يفيد اى سموا الملكة التى
حصلت لهم من تتبع المأخذ وتأمل الموارد مع معرفة مواقع الاجتهاد
وشرايط الاستنباط فتمكنوا بها من معرفة جميع الاحكام العملية عن ادلتها
ولو بعد حين قوله ومعرفة احوال الادلة اى سموا ملكة حصلت لهم
من تتبع اللغة واستعمالات العرف والشرع واحوال دلالات العقل والنقل
حتى تنبهوا بها لمعرفة احوال جميع الادلة الشرعية في افادتها الاحكام على وجه
الاجمال تنبها تاما قوله ومعرفة العقايد اى سموا ما يفيد معرفة
العقايد من الملكة الحاصلة من ضبط المقدمات الصحيحة العقلية والنقلية
مع معرفة وجوه الاستدلال حتى اقتدروا على معرفة العقايد عن ادلتها
هذا ما يدل عليه ظاهر كلامه يوافقه صريح كلام شرح المقاصد

وههنا ابحاث الاول كل واحد من التعريفات الثلثة منقوض بمجموع الملكات لانا
نقول تلك الملكات اذا اجتمعت في شخص واحد صارت حالة بسيطة هي مبداء
العلوم الثلثة وحالها في ذلك حال الهيئة الثالثة لبغية على ان الملكة
لو تعدد بتعدد متبوعها او تابعها من العلوم لكان كل علم عبارة عن ملكات
متعددة فلم يصلح تقييد الملكة بالوحدة وجوابه ان المراد بالتقييد في تعريف
كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته فلا نقض الثاني انه يلزم مما ذكر
ان من حصل الملكات المذكورة ولم يحصل له معرفة شيء من مسائل تلك
الملكات من غير معرفة شيء من مسائل تعم لا ينتفي معرفة الجميع ولا فساد
فيه وتحقيق المقام ان العالم لكل صناعة بالحقيقة من عرف جميع مسائلها
والان بالنسبة اليه ثلث مراتب الاولى ان يستوي ههنا تاما
بان يحصل مبادئه باسرها مع ما يتوقف عليه استخراجه منها ويسمى هذه
المرتبة بالنسبة الى ذلك العرفان عقلا بالملكة الثانية استحضاره
اياه بالفعل بان ينظر في مبادئه ويحصله منها متى شاء اياه ويسمى عقله
مستفادا بالقياس اليه الثالثة ان يحصل له ملكة واسامي العلوم وضعت
وضعا اوليا بازاء ما يضاف اليه من نفس العلوم اعني التصديقات
المتعلقة بمسائلها لكنهم لما وجدوا مسائل بعض العلوم كعلم الفقه
مثلا جزئيات متفرقة وقضايا متراكمة لا يضبطها ضابط ولا يحصرها
عدد وحد بل تتكثر بتكثر الوقائع وتتزايد حسب تزايد الحوادث
ولا يرجى حصول معرفتها باسرها بالفعل الى حد بل يبلغ من تعلمها
سوء فهموا التام لها اقاموا ملكة استنباط المسائل لكونها مبداء قريبا
لها مقامها فسموها باسمها وحدوا بعضا اخر منها بانها غير ذلك

الثالث المقصود كل واحد منها علمها لا افراد المراد بالملكات الملكة الكواصن ومن ملكات صح

العلوم الثلثة بالفعل كان عالما بها بالفعل وفاتحا ظ وجوابه منع حصول م

بل مسائلها قضايا بانفرادها واحكامها مضبوطة كعلم الكلام مثلا
لكن التصديقات المتعلقة بها اعني العقل لمستفادة امر لا يتيسر دوامه
لنا بل كما يوجد بعقد وكما يحصل يزول اجر ولما سوى ملاكهم الامر فيه
اعني ملكة استحضارها مجراه وسموها باسم ثم انهم ربما تسامحوا
فاطلقوا اسامي المعلوم في بعض الاسماء الا على ما يليها كما اذا قيل
مثلا فلان يعلم الفقه للعلاقة الظاهرة بين العلم والمعلوم ثم شاع
ذلك وذاع حتى صارت اسما لها ايضا فتلخص لك من ذلك ان اسامي
العلوم يطلق على المراتب الثلثة المذكورة على ما يليها فالاشارة
الى تسمية كل منها باسم تقوم مقام الاشارة الى تسمية ما عداه به ايضا
لكنه لما كان الحاصل للانسان الباقي معه مدة حيوته من العلوم اما
ملكة الاستنباط او ملكة الاستحضار حتى انه لا يراد بقولنا فلان فقيه او متكلم
غيرهما اشار ههنا الى تعريفها وصرح بتسميتها بعدما اشار الى تسمية نفس التصديقات
كما هو الاصل فيما سلف فاذا تحققت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول
ان اريد بالملكة المذكورة ملكة الاستنباط كما هو الواجب في علم الفقه
فقد جعل ذلك عبارة عما قضى ما يرجى حصوله للانسان منه مبلغ من بذل
جهده في تحصيله وقضى وطره عنه فكيف يتوهم حصوله بدون معرفة شيء
من مسائله وبالجملة فالاستعداد التام الكل الذي اقيم مقام معرفة الكل مما يقتضي
العادة بامتناع حصوله بدون معرفة كثير منه وان اريد بها ملكة الاستحضار
كما هو الظاهر في الاصوليين فالامر اظهر لان حصول ملكة الاستحضار لا يكون
الا بتكرر الحصور وانما قلنا كما هو الظاهر لان الشارح قد صرح بجواز
كون ملكة الاستنباط في علم الكلام واذا جاز ذلك فيه ففي اصول الفقه اجوز

من الاسامي ح

المراد منها

9

والاصوليين

بل نقول كلامه ههنا لا يخلو عن الاشعار به لكنه موضع تامل الثالث قيل
من سياق الكلام اعني قوله عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولا
آه يابى عن حمله في تعريف على الملكات فان اريد بذلك ان التدوين وكذا ما
ما بعده لكونه عبارة عن جميع الالفاظ المترتبة الدالة على المسائل وادراكاتها
بل عن اثبات النقوش الدالة عليها لا يتعلق الا بالمسائل وادراكاتها لانها
الموجودتان في العبارة والكتابة لا الملكات فيجب ان يكون التسمية والتعريف
لاحدهما لا للملكات فيرد عليه ان كلامه لم يشعر بان التسمية بازاء المدون
ويكفي في انتظام كلامه ان يكون معناه ان العلوم كانت حاصلة للاوائل
لكن لم يعتنوا بتدوينها وتمييز كل منها باسم خاص لمعنى اعنائهم عن ذلك
ولما زال ذلك المعنى ومست الحاجة دونوها وبوبوها وسموا ما هو حاصل
لهم وقت التدوين بالفعل كما كان حاصلا للسلف وبه يعيدون علمها
كانهم عدوا باسامي مخصوصة وصفوا كلا منها بازاء نوع منه على انك
قد عرفت ان بيان تسمية كل واحد مما سمي باسم العلم يجري مجرى بيان
تسمية ما عداه بتعيين حال هذه التسمية فيما بينهم على الذي سلف تحقيقه
ثم ان جعل المسمى والمعرف نفس المسائل مما يابى قوله يفيد معرفة كذا لان القول
بان المعلوم مفيد لعلمه مما لا يتصور محصل والقول بان المسائل لكونها
معروفة بادلتها تفيد مطالعتها معرفتها وقياس ذلك على قولنا خبر الرسول
يفيد كذا مشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق
اسم العلم عليها في شيء من مستعملاتهم وكذلك يابى جعلها عبارة عن ادراكاتها
اذ الشيء لا يفيد نفسه والتمحل لتصحيحها باعتبار مغايرة ما بين الشيء ونفسه
بان يعلم ثبوته من حيث انه وصف من الاوصاف فيفيد ثبوته من حيث هو هو

وتبويبها ح

الماح كرح

على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد صفة كمال يكلفنا ... ردا لا يثبت
الا بشبه لاسيما في التعريفات بعد ظهور الوجه الصحيح او بان الفروع الفقه
عبارة عن معرفة الاحكام العملية على وجه كلي غير متعلق بتشخص دون تشخص
وهي مفيدة لمعرفتها على وجه جزئي متعلق بتشخص دون تشخص ولو سلم
استقامته في الجملة في الفروع فلا يتصور مثله في الاصوليين على ما لا يخفى
قوله لان عنوان اهل مباحثه اى في كتب القدماء ثم غير العنوان وبقي
الاسم بحاله قوله ولان مسئلة الكلام كان اشهر مباحثه فسمي اشهر اجزائه
وكان التسمية كانت بعلم الكلام ثم اكتفي بالمضاف اليه كما في شهر رمضان
وبكران تعالى لما كان كلام الله موضوعا لبعض مسائله وقد كثر النزاع
في مباحثه سمي بالكلام بمجرد هذه المناسبة قوله ولانه يورث قدرة
على الكلام فسمي به تسمية السبب باسم المسبب ووجه آخر ان نسبة
هذا العلم الى العلوم الاسلامية كنسبة علم المنطق الى الفلسفة فسمي
بالكلام المرادف للمنطق تنبيها على هذا المعنى لكن يقع الكلام بطريق
النفي والاحاطة ويقع المنطق بطريق الخدمة والالة وكانه على ذلك
باتباع المخالفة اللفظية بين الاسمين ولعله تركه لبعده ومن توهم ان ذلك
الوجهين واحد فقد سهى قوله ولانه اول ما يجب من العلوم يعني ان الكلام
سبب لتعليم العلوم وتعلمها فلان سببه لها في الجملة وعلم الكلام
اول علم يجب ان يعتني بشانه لانه اساس المشروعات فلانا ولا الواجبات
اعني معرفة الواجبات منه فحينئذ عنى باسم الطلق اسم الكلام الطلاق
اسم السبب على المسبب كما يقال فلان الكل لدم ثم لما اعتني بشان ساير
العلوم لم يطلق عليه هذا الاسم وان جاز اطلاقه على الوجه المذكور تميزا له

10

تميزا له عن غيره فصار علما له قوله ولانه انما يتحقق بالمباحثة وذلك لغموضه
ودقته ومسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلابس العقل في مباديه
والباطل بالحق في معانيه فينبغي ان يعتني فيه باخذه من افواه الرجال
ولا يكتفي فيه بالتامل في الماخوذ ومطالعة كتب المصنفين ما اشاع تحصيله
بها كما يفهم من ظاهر الشرح فقبح ظاهره ولهذا لم يذكر هذا الوجه في شرح المقاصد
قوله ولانه لا مسائة على الادلة القطعية يريد ان المعتبر في مسائله اى في
مع اليقين فلا بد من اقامة البراهين عليها بخلاف العملية فان الظن
كاف فيها فيكتفي فيها بالامارات قوله هذا هو كلام القدماء اى الملكة
لها اختصاص بافادة العقائد الدينية عن ادلتها اليقينية هو العلم
الموسوم بالكلام عند القدماء فيكون المذكور في كتبهم هو العقائد الدينية
وما يتوقف بيانها عليه من غير تعرض لما زاد من ذلك قوله ومعظم خلافيات
اى المسائل الخلافية قوله ونفي الصفات القديمة اى الموجودة القائمة بذاته
وقد وافقوا فيه الفلاسفة قوله الاول اثابة بالجنة لان الثواب حق مستحق
على الله تعالى يستحقه المطيع بطاعته قوله والثاني يعاقب بالنار لان العقاب
جزاء المعصية يجب على الله اقامته قوله والثالث لا اثابة ولا يعاقب
اذ لا حق له ولا عليه قيل انه ان يدخل الجنة فيثاب والنار فيعاقب
اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير واجيب
بانه لو سلم صدق المنفصلة فلا يستلزم دخول الجنة الثواب ولا دخول
النار العقاب ومعنى كونهما داري ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان
الا فيهما ولا يخفى عليك ان الظواهر من الكتاب والسنة قد نطقت على ان
دخول النار جزاء الكفر والعصيان والامة قد اجتمعت عليه فالصواب

اى ما يعتمد موقوف العقائد

اى في مسائل علم التوحيد والصفات

الكلام على قسمين كلام القدماء وكلام المتاخرين اما كلام القدماء ما يتعلق بالاعتقاد ... وكلام المتاخرين ما يتعلق بالاعتقاد ... والالهيات والرياضيات وغير ذلك من العلوم

الاقتصاد على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب قوله فسموا اهل السنة
والجماعة قال رحمه الله المشهور من اهل السنة والجماعة في ديار خراسان
والعراق والشام واكثر اقطار هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن بن
اسماعيل بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة
بن موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خالف ابو علي الجبائي
ورجع عن مذهبه الى السنة اي طريق النبي عليه السلام والجماعة اي طريق
الصحابة رضي الله عنهم وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور
الماتريدي تلميذ ابي . نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني سليمان
صاحب ابي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني
من اصحاب الامام ابي حنيفة وماتريد قرية من قرى سمرقند قال رحمه الله
وبينهما اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء
في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين
لا ينسب احدهما الاخر اي البدعة والضلالة قوله لما نقلت
الفلسفة مما يحكم وعرفوها بانه علم يبحث فيه عن احوال اعيان الموجودات
على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلثة
لان الموجود ان كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي والذهني
فالعلم الباحث عن احواله يسمى الالهي والفلسفة الاولى والا فان احتاج
اليها في الوجودين فعلم يسمى الطبيعي وان احتاج اليها في الوجود الخارجي
دون الذهني فهو العلم المسمى بالرياضي ولما كان مبنى علم الكلام
على الاستدلال بوجود المحدثات واحوالها على وجود المحدث واحواله
لا جرم يشارك العلم الالهي والطبيعي في كثير من المباحث لكن لما كان نظر

بن اسحاق ح

الطائفتين ح

الاصول

العقل

العقل في الكلام مقتضيا اشرعه وفي الفلسفة مكتفيا بما يهواه وقع
الخلاف بين العلماء فيما ضلت فيه بوادية وهامه وزلت في مباحثه اقدام
وصارت تلك الاوهام شبها على قواعد الكلام فاوردها المتكلمون
ليبينوا ما فيها من الخلل ويثبتوا العقول القاصرة عن الذلل ولما كان
ارتباط بعضها ببعض لا يحتاج ذلك الى ايرادها حتى خاضوا في الرياضيات ومن المتأخرين
ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات في هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين
تحول الى الكلام القدماء شيء فيه فلما اتفق الاختلاف في تدوين مسائله
وقع الخلاف في تعيين موضوعه فقال بعضهم هو ذات الله من حيث صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وقال بعضهم هو
ذات الله من حيث هو وذات الممكنات من حيث استنادها الى الله تعالى وقال بعضهم هو
الموجود بما هو موجود ويمتاز عن الالهي بكون البحث فيه على قانون الاسلام
وجعل صاحب المواقف هو المعلوم من حيث هو يتعلق به اثبات العقايد
الدينية وههنا نكتة اخرى لا بد من التنبيه عليها وهي انه قد تقدح
لك مما سلف ان المقصود من تدوين علم الكلام هو ضبط العقايد الدينية
ومن تدوين علم الفقه سواء التهذيب بمعرفة احكام العملية فعند لا يكون
المحمولات في مسائلها اعراضا ذاتيا للشيء الواحد واشياء متناسبة
مطلقا او من جهة واحدة فلا باس ان لا يكون لاحدهما موضوع
معين يبحث عن اعراضه الذاتية على الوجه المذكور وانما يلزم
ذلك في العلوم الحكمية حيث ارادوا علماؤها ضبط احوال الموجودات
بقدر الطاقة البشرية فجعلوا كل طائفة من تلك الاحوال المتعلقة بشيء
واحدا واشياء متناسبة تناسبا يعتد به مطلقا او من جهة واحدة

وهم اجزاء

الموضوع

علما على حدة تفرد بالتدوين والتعليم فجاءت متمايزة بموضوعاتها وكذا الحال في العلوم الادبية فاذا امعنت النظر في الاقوال الموردة لتعيين موضوع الفن فيها فما وجدت قولا شافيا ومنهلا عن شوائب الكدر صافيا فليس فيه كثير باس فتدبر لا اصابك من بؤس قوله ورئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه فيها قوله وغاية الفوز فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادات بالذات وبما تقتضيه من عمل الصالحات وبراهينه الحجج القطعية لما عرفت من ان الواجب في مسائله هو اليقين وانه لا يكفي فيها الظن والتخمين قوله واما هو المتعصب في الدين جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاولى من هو متعصب يقصد به ترويج مذهبه فيحرم لذلك تحقيق الحق في مطالبه والثانية من لم يرزق فطنة تفي بتحصيل اليقين فنظره في مباديه يفضي الى التشكيك في قواعد الدين فعليه ان يتبع سنة العاجز ويتدين بدين العجائز والثالثة من هو متوغل في الدين محتاط لطريق اليقين فغرضه من الاشتغال التمكن من ابطاله وزده والرابعة من هو متوغل في الحكمة فيتبع في طريق الفلسفة فربما يعجبه فكره ورايه والحق من وراءه قوله قال اهل الحق قيل اراد به اهل السنة والجماعة عبر به عنهم ترغيبا في سلوك سنتهم والاقتدار بسنتهم لكنه رحمه الله اشار بالاقتصار على تفسير معنى الحق الى انه ليس المراد به طائفة مخصوصة بل المراد هو التعريض بان المخالف في هذه المسئلة مبطل لا يعبا به اصلا وبه يظهر ضعفها توهم من ان مقول القول جميع ما ذكر في الكتاب على انه مع بعده في نفسه مما يأباه قول المص فيما بعد والالهام ليس

12

من اسباب المعرفة بصحة الشئ عند اهل الحق قوله واما الصدق لما بين معنى الحق وموارد استعماله ومقابله وكان الصدق قريبا منه في غلب استعماله معه ومعتبرا بافترانه بالحق ومستعملا في الموارد المذكورة كان مظنة ان يتردد السامع هل هما مترادفان وهل بينهما تفاوت في الاستعمال فان استعمال الصدق في الاقوال كثير واستعماله في موارد الاخر واستعمال الحق في الكل على السواء فان مقابله هو الكذب بعرفا وبه يظهر انهما مترادفان ولا تفاوت فيما بينهما اصلا غير ما ذكر ولهذا قال فيفرق بينهما قوله ومعنى حقيقته مطابقة الواقع اياه اي كونه بحيث يطابق الواقع وحاصل ما ذكره من الفرق ان الحكم المطابق للواقع له صفتان باعتبارين كونه مطابقا بكسر الباء فيقال له الصدق لانه الاصل الذي يجب اعتباره ووضع الاسم بازائه فان الاقرب الى الطبع ان يجعل الواقع اصلا وينسب اليه الحكم الذي يعرف حاله وكونه مطابقا للواقع بفتح الباء ويقال له الحق بالمعنى المصدري لانه في الاصل بمعنى التحقيق والحكم جعل في هذا الاعتبار اصلا ثابتا حتى قيل الى الواقع والصفتان متلازمتان لما علم ان صيغة المفاعلة للمشاركة بين الاثنين قوله حقيقة الشئ وماهيته ما به الشئ هو هو جعل الحقيقة بمعنى الماهية ولم يعتبر في مفهومها معنى التحقق لانه المناسب للسياق وفسرهما بما يعم الكلي والجزئي وتقديم الظرف للتخصيص اي به لا مع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو العارض فان الشئ يكون به موجودا لا هو هو وخرج بتكرير الضمير الناطق بالنسبة الى الحيوان فانه بالناطق وحده يصير انسانا لكن المراد ما به وحده يصير الانسان انسانا لا غيره فظهر ما ذكرنا انه لا حاجة الى ان يقال جميع ما به الشئ هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير مما لا بد له قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب

مايمكن تصور الاشيا بدونه فانه من العوارض فان كل عارض سواء كان غير لازم او لازما
بينا او غيره فقد يمكن ان يتصور ثبوت الوجود له او عدمه خارجا او ذهنا من غير التفات الى وجوده
وان كان ذلك المتصور محالا فانه بخلاف نفس الماهية والذاتيات فانه لا يمكن ان يتصور ثبوت الوجود
للشيء خارجا او ذهنا من غير ان يتصور وجود ماهيته او ذاتياته فان التصور والمتصور محالان
وهنا يظهر ذلك بالتأمل الصادق وتوهم بعضهم ان معنى كلامه انه يمكن تصور الانسان
بدون تصور عوارضه فقيد التصور بالكنه اذ التصور بالوجه يمكن بدون تصور
الذاتيات ايضا فورد عليه ان بعض العوارض من اللوازم البينة لا يمكن
تصور معروضه بدون تصوره فاجاب اولا بما ذكره بعضهم من جواز كون المستلزم
لتصور اللازم تصور الملزوم على وجه الاخطار فيمكن تصوره بدونه في الجملة
وثانيا بان زمان تصور الملزوم غير زمان تصور اللازم فالشك في ذلك
الزمان اللازم وبينه لكن جاز تصور الملزوم معه لتصور اللازم لا سببا
موجبا له والا لما جاز بقاؤه مع زواله وانت مع استغنائك عن هذه التكلفات
بما ذكرنا من الوجه الصحيح بحاله يعلم ان الشك في تصور اللازم عن تصور
الملزوم يهدم قاعدة اللزوم البينة وعدم كونه سببا موجبا لا يقتضي
كونه معدا ولا وجوب تقدمه بالزمان ولو كان معدا لما جاز جمعه
على انه [illegible] اللوازم مما لا يهم تصوره [illegible] وهذا لا يتقدم تصوره على الملكات
بالنسبة الى اعدامها قوله وهذا [illegible] ان ما به الشيء هو هو باعتبار
تحققه [illegible] قوله حقيقة [illegible] هو الاصطلاح لا [illegible]
حقيقة للعقل بخلاف الاصطلاح ال[illegible] وباعتبار تشخصه هويته
فيكون الهوية بمعنى التشخص وهذا هو الاكثر وقد يستعمل بمعنى التشخص
وبمعنى الوجود الخارجي ايضا والشيء عندنا الموجود اعم [illegible] وبان صدقا

[illegible]

صدقا فانه بل مرادفه فان في ذكر الشارح ان كلامهم متردد في ذكره والمعدوم على
لا ترادف بينهما الا يرى ان الممكن محتاجة الى الغير في وجودها وغير محتاجة في شيئيتها فان كل
شيء في حد ذاته وان لم يتصور عنه في اصلا ولهذا يوصف الماهية بالوجوب والامكان
نظرا الى وجودها ولا يوصف بهما نظرا الى شيئيتها ويفيد حمل الوجود دون الشيئية
والامر انما هو جها عتبار تحققه في الخارج قيل الموجود باعتبار [illegible] فيه
بما على اعداد الافراد ما بالاحكام فقيل انه شيء والمعتزلة لما اعتقدوا تحقق
الاشياء في الخارج منفكة عن الوجود صح عندهم اثباتها للمعدومات
وانفرادها بالاحكام في الخارج فاعترفوا بشيئيتها قوله معناه بديهي التصور
هذا هو المشهور فيما بين الجمهور من الحكماء والمتكلمين قالوا وهذا الحكم ايضا
بديهي خلافا للامام فانه تصدى لاثباته بالبرهان ومنهم من تصدى لتعريف
مفهوم الوجود فاعترض عليه بانه كسبق ومنهم من قال بامتناع تصوره حاصله
ان الوجود اما مرادف للشيئية او لازم بين لها فالعلم بالوجه على ما
علم اتصافه بالشيئية لغو والمطلوب ان اتصاف ذات
الموضوع بالعنوان به وان كان الاصح انه يجب ان يكون
بالفعل لكنه لا يجب ان يكون بحسب الامر نفسه بل يكفي في ذلك فرض العقل فهذا
شان ما نحن بصدده فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امورا متفرقة تحت
الظاهر متمايزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا انها اشياء فنحن نتوجه الى تلك
الامور ونستحضرها بلفظ الاشياء وبناء على ذلك الاعتقاد الذي هو
في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر
فظاهر ان ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه واثباته
بالبرهان كما يصرح بذلك قوله نجزم العقل بثبوت بعض الاشياء بالاعيان

فذكره
في وجوه اثباته
اى في الخارج
فان قيل
كذلك صح

وبعضها بالبيان ومثل قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب نفس القسمة
العقلية الى ما يقتضي ذاته وجوده او عدمه ولا يقتضي شيئا منهما حصل عندنا
مفهوم ما يقتضي ذاته وجوده فيعبر عنه بلفظ واجب الوجود ويحكم عليه بالوجود الخارجي
ويحتاج اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم يتعهد لنا
شيء معروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الامر
فالمفهوم من لفظ الثابت ما اتصف بالفعل بالثبوت في نفس الامر فيكون الحكم لغوا وليس
مثلا ايضا قوله انا ابو النجم بالنسبة الى من يعرفه ثم سمع بذلك الاسم ولا قوله وشعري
شعري فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الامر لكن ليس المراد
من محمولها المفهوم منه لفظا بل ما يدل عليه بحسب الشهرة من كمال الفضل ونهاية البلاغة
وبعد لله دري ما احسن صدري نيام عيني وفؤادي سرى مع العقارب
بارض فعق ولقد كشفنا بتوفيق الله تعالى حقيقة المال وجلية المقام من غير لجلجة ولا
ولا مجمجة فدع عنك ما قيل او يقال فماذا بعد الحق الا الضلال **قوله** وتحقيق
ذلك يوبد ان الحكم يختلف باختلاف العنوان وباعتبار اخذ اتصاف الموضوع
بحسب نفس الامر والتحقيق ذلك ان كل قضية يشتمل لا محالة على عقدين عقد الموضوع
وهو اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وعقد المحمول وهو اتصافه بوصف
المحمول فالاول يجب ان يكون حاصلا والثاني مجهولا مطلقا ثم ان عقد
الموضوع قد يكون مستلزما لعقد المحمول استلزاما جليا فيكون الحكم لغوا
وقد لا يكون كذلك بل اما ان يكون مستلزما او لا يكون مستلزما استلزاما
غير جلي فيكون الحكم اذ ذاك مفيدا بديهيا محتاجا الى احضار الطرفين تصور
الطرفين فقط او مع انضمام حدس وتجربة او احساس الى غير ذلك ونظريا
او احساس الى غير ذلك او نظريا محتاجا الى البيان ثم تصوراتها والتصديق بها

اى

14

اى بوجود ما يصدق عليه اى بثبوتها الظاهر ان المراد مطلق العلم بالشيء اعم من كل
الثلثة اذ لا دليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ومن هنا القول بان
ان اللام ههنا للاستغراق لا للانواع بمعونة المقام ويتوقف على ما ادعاه الى
قوله للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق يعني ان ضمير بها يعود حقايق الاشياء وهو عام
مستغرق فيكون معنى الكلام بجميع الحقايق من تصورات الاشياء والتصديقات بها واحوالها
حاصل لنا وذا يخفى فساده فيجب ان يحمل على نوع منه بقرينة المقام ولا حاجة
الى تقدير المضاف حتى يحتاج في تانيث الضمير الى وجه سخيف كما توهم **قوله** الجواب
ان المراد الجنس يعني ان المدعى ههنا ثبوت جنس الحقايق وتحقيق جنس العلم بقرينة السياق
على ان ما ذكره لا يستغنى عن الحمل على الجنس ايضا يعني ان المدعى ثبوت جنس الحقايق
وعلى هذا التقدير العلم بثبوت الجميع ايضا غير متحقق ورد هذا الجواب بانه لا يغني
عن حمل الكلام على العلم بثبوت الحقايق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقايق
وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون بالمعدومات
المعلومة واجيب بان الكلام على توجيه الشارح يدل على تحقق العلم بثبوت الحقايق
مع تصوراتها والتصديق بها وباحوالها ايضا وعلى ان ذلك القول البديع والمقصود
لا يتم بدون هذا العموم لكن المعترض غفل عن وجوده ووجوبه ايضا ونحن نقول ولا مبنى
هذا الجواب بشيء لا مستنده والشارح عنه بريء واما ثانيا فلانا نقول ان المقصود الاستدلال
وهو لا يتم بدون التصديق بها فقط او مع تصوراتها والتصديق باحوالها ايضا
على ما اشتمل عليه كلام المعترض والمجيب فاسد الغرض ههنا مجرد التنبيه على ان الجنس يتحقق
وجوديا في الجملة وان الجنس العلم المتعلق بها يتحقق ردا لما زعمه السوفسطائية من نفيهما
راسا واما ثانيا فان اسباب العلم حتى يحصل عندنا ان كل ما شهدت به تلك الاسباب فهو معلوم
لنا ثم يوخذ الامور المعلومة بشهادتها مقدمات يتمسك بها في المطلوب وهذا هو

هو التحقيق الذي عقد عليه الشارح حق الكلام المتين فلا تكن من الخابطين خبط عشواء

قوله ومنهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انه ليس هنا ماهيات مختلفة وحقائق متمايزة
فضلا عن اتصافها بالوجود وذهاب بعض الى بعض على وجه شيء بل كلها خيالات باطلة
واوهام لا اصل لها بما يظهر للمبرسم وحاصله انهم كما ينكرون العلوم التصديقية والقضايا المعلومة
المتعلقة بها كذلك ينكرون العلوم التصورية والماهيات المنكشفة بها قوله ومنهم
من ينكر ثبوتها هم لا ينكرون نفس الحقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود في نفس الامر
ويعترفون بثبوتها بالنسبة الى المعتقد حتى يقولون ان العسل مر بالنسبة الى الممرور وحلو
بالنسبة الى غيره وليس فيه اجتماع النقيضين اذ ليس للعسل وجود في نفس الامر فضلا عن تكيفه
بالكيفيتين واللاادرية امثل طريقة منهما حيث توقفوا عند اشتباه الامر لديهم والتباس
الحال عليهم اسوء حالا حيث نفوا الشهادات القوية والمشاهدات الجلية بشبهة فاسدة
ومغلطة كاسدة وما احسن قول من قال وان لم يصدق في ذلك المقال لا يمكن ان يكون في العالم
قوم عقلا يتخيلون هذا مذهبا وينتسبون اليه بل كل سوفسطائي في موضع غلطه

قوله لم يتحقق نفي الاشياء يريد ان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى معينا عارضا
للاشياء ثابتا لها بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة والاوهام الباطلة لم يكن الاشياء منتفية
اذ المنفي هو الموصوف بصفة النفي واذ لا نفي لا اتصاف لشيء من الاشياء به فيلزم تحقق
معنى النفي واتصفت بها الاشياء حتى انتفت فقد تقرر ماهية من الماهيات وتعين حقيقة من الحقائق
فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لا العندية اذ هم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها
ولم يلزم ذلك مما ذكره ولهذا كان هذا الدليل قياسا برهانيا صالحا لابطال مذهب الخصم
لا الزاميا مذهبيا وهذا معنى كونه الزاميا لا ما توهموا من انه قياس جدلي مركب من مقدمات
مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجادلته اصلا بذلك الوجه
اذ لا يعترف بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه والشبهة انما نشأت مما قيل في صناعة

15

في صناعة الجدل انه يفيد الزام الخصم في هذه المسئلة فظن ان كل ما يفيد الزام الخصم
جدلي مركب مما هو عندهم مسلم فتفطنوا في اتمام هذا الالزام على العنادية
وعدم تمامه على العندية ظنا منهم انه اشارة الى ما ذكره في شرح المقاصد من
ان الكلام مع العندية والعنادية مشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات
التي تمسكوا بها باستلزامها للمطلوب بهم في نفس الامر وليس كذلك بل في ذلك
الزام على اللاادرية في انكار تحقق العلم بالحقائق في الجملة وهذا الالزام على العنادية
في انكار نفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر البحث قوله والحس قد يغلط كثيرا
نسبة الغلط الى الحس تجوز باعتبار انه سبب لنسبة الحكم اليه وتخصيص غلط
ببعض المواضع باعتبار انه معلوم متفق عليه يؤخذ مقدمة يستدل بها على غلط
وعدم الاعتقاد بشهادته فيما لم يظهر فيه غلطه اذ لا شهادة له حينئذ قوله لا ابتاع
الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط بتمامها حتى يتوقف انتفاء جميعها قلت لا حاجة
لنا الى معرفة ذلك بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر ومصداقه حصول الجزم بالبعض
بالمحسوس من بديهة العقل وما ظن من ان يجزم بديهة جازم بذلك فهو غلط ظاهر
قوله والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهيات كما ان ما قبله
جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده جواب عن شبهة القدح في النظريات
واما قوله ونعرض شبهة يفتقر في حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قادح
لا في الجزم بها ولا في بداهتها لان العقل انما يجزم بها ببديهته لا بنظره حتى
يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ودفع الاحتمالات لو عرض له شيء منها يلتفت
اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضروري ولو تصدى للحل فربما
يحتاج الى التامل والنظر لكن لا لتحصيل الجزم بل لدفع الاعتداد بغلط المتعلم
او حفظا بتضييع الاوقات العامرة في ميدان الذلل قوله وهو صفة تنجلي عرفه
اي صفة فائدة تجلي

بناء على انه كسبي يمكن تعريفه لكن قال الامام من انه بديهي ولا يمكن تعريفه لكنا قال بعضهم من ان العسير

علينا التحصيل بعبارة الكاشفة عن ماهيته واختيار هذين التعريفين لكونهما احسن

ما قيل في تعريفه والكشف عن حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهوم

في نفس الامر واضح لا يحتاج في فهمه الى اضمار وتقدير ولا الى انطارد فيه ما لاحاث

عميقة ويمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين من المتكلمين في ماهية العلم والثاني سيت

لا يوافق في شيء كما يطلعك عليه في موضعه **قوله** ويمكن ان يعبر عنه بشارة الى ان المراد

بالمذكور ما يصح ان يتحقق بعبارة دالة عليه فان المراد بالذكر ما هو باللسان

كما هو المتبادر لا ما هو بالقلب وهو ما هو خلاف النسيان **قوله** فيشمل ادراك الحواس

وهو الموافق لما ذهب اليه الشيخ الاشعري من ان ادراكها من قبيل العلم وهو المختار

عند المتاخرين والجمهور على انه من الادراك ممتاز عن العلم بالماهية وهو

المناسب للعرف واللغة **قوله** صفة توجب تميزا لا خفاء ان بين العالم

والمعلوم نسبة خاصة بها صار الاول عالما للثاني والثاني معلوما للاول و

يسمى التعلق والتميز فذهب جمهور المتكلمين الى ان ذلك هو العلم اذ لا دليل

على ثبوت الامر الزائد فجعلوه من مقولة الاضافة وفسروه بانه تميز لا يحتمل النقيض

واثبت بعضهم وراء ذلك صفة حقيقية هي مبدؤه وجعل العلم عبارة عنها فصار

من الكيفيات النفسانية فصار تفسيره ما ذكروه انه صفة توجب تميزا الى كشفا لئي

خرج به ما عدا الادراكات لا يحتمل النقيض اي لا يحتمله ولا يجامعه بل يدفعه

وينافيه وحاصله انه لا يكون معه عند المميز احتمال نقيض ويجوز وقوع

الطرف المخالف لا حالا ولا مالا فخرج الوهم والشك والظن لان شيئا

منها لا يدفع النقيض بل يجامع كل واحد منها احتمال وقوعه راجحا او مساويا

او مرجوحا وخرج ايضا اعتقاد المخطي والمصيب اذ يجامعه تجويز وقوع

الطرف المخالف

النقيض

16

النقيض حالا لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى الموجب جاز ان يزول بان يحصل

بدله اعتقاد النقيض بخلاف العلم فانه لا يقع معه تجويز النقيض لا في الحال

ولا في المال لكونه جازما ولا في المال لكونه ثابتا فيكون العلم عبارة عن صفة

ذات تعلق فان تعلقت بما عدا النسبة التامة يسمى تصورا وان تعلقت بها

يسمى تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوعها وسلبيا ان تعلقت بارتفاعها

وعلى التعريف الاول يكون عبارة عن نفس التعلق وينقسم الى التصور والتصديق

باعتبار متعلقه على ما عرفت هذا توجيه هذا التعريف وجه وتفسير لقيوده

بالقول جديد ليس فيه ارتكاب تكلف مستبعد ولا التزام تعسف مستبشع و

وتفصيل حل ما قيل فيه وتمييز عنه من سمينه يبيان بقيته يستدعي مزيد بسط

للكلام يضيق عن احاطته نطاق في هذا المقام **قوله** بناء على عدم التقييد بالمعاني المراد

من المعنى ما ليس من الاعيان الخارجية كليا كان او جزئيا وقد من الخلاف في جعل الادراكات

المتعلقة بالاعيان من قبيل العلم فمن انكره قيد التميز بما بين المعاني لاخراجه ومن قال به

اطلقه لادراجه فان قلت كيف يستقيم هذا التقييد وقد يتعلق العلم بالاعيان

الخارجية كما اذا علمنا بياضا مخصوصا في محل مخصوص قبل ابصاره وكما اذا

تخيلنا بعد غيبته المادة قلت هذه مغلطة نشات من اخذ ما بالذات مكان ما

بالعرض فان المدرك اولا وبالذات في الصورة الاولى مفهوم كلي وفي الصورة الثانية

امر خيالي والخيالي وان كان شيئا محضا لكن لا يصح تعلق العلم به لا تعلق التام

بل تعلق الوقوع عليه ليس واحد منهما من الاعيان بل هما من قبيل المعاني لكن عطا

لا من الخارجي وكونها وسيلة الى معرفته بوجه ما اشتبه الحال فيهما **قوله** والتصور

بناء على انها لا تناقض لها اي لمتعلقاتها على ما صرح به في بعض كتبه ولانه لا تناقض

حقيقة بين الادراكات لا يرى ان الايجاب والسلب يرتفعان عند الجهل والشك

الذي يتفقان على الجهل

والمتناقضان لا يصح ارتفاعهما كما لا يصح اجتماعهما كوقوع النسبة وارتفاعها
وفي قوله على ما زعموا اشارة الى ضعف فيه اذ ليس الا المثل لا يرى ان زعموا له
مطلقا للكذب وصرح به حيث قال ان ذلك يبطل كثيرا من القواعد المنطقية ويوجب
شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة كما اذا تعقلنا الانسان حيوانا صاهلا
اللهم الا ان يقال انه ليس بتمييز قال وفي اعتبار النقيض للتصور العلمي مشروطا
بالمطابقة وعدم احتمال النقيض ايضا اشكال ولعله اراد بتلك القواعد
من ان نقيض المتساويين متساويان ونقيض المتباينين متباينان وبعض
الاعم اخص ايضا من النقيض عبارة عن جعل نقيض المحمول موضوعا ونقيض
الموضوع محمولا فيلزم على ما ذكر بطلان الاحكام المتعلقة بعكس النقيض واراد بذلك
الاشكال انه يلزم ان يكون تصور الشيء بوجه ما تصورا علميا مشروطا
بالتصديق بثبوته له تصديقا يقينيا اذ ما لم يحصل هذا التصديق عندنا
لم يحصل عدم احتمال التصور للنقيض ~~عندنا لم يحصل عدم احتمال التصور~~
~~للنقيض~~ لكن التصديق مسبوق بالتصور اما الدور والتسلسل على انك قد عرفت ان
اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني لا يلزم ان يكون بحسب الامر بل فرض العقل
كافي فهذا حق لكن الاول في غاية السقوط اذ المحمولات في القضايا المذكورة ثابتة
كما اريد موضوعاتها فيكون صادقة قطعا على انه ما في الباب ان تعقد موضوعاتها
غير ثابتة حقيقة في نفس الامر ولا يقدح ذلك في ثبوت عقود محمولاتها على انه يمكن
ان ينقض عنه [illegible] ثم انا لعاقل اذا رجعنا الى حال المعلومات
التصورية في نفسها لم نجد فيها وقوعا ولا تدافعا اصلا بخلاف المعلومات
التصديقية فانها على طرفين وقوع وارتفاع اذا لاحظها العقل بحسبها مبدأ
وجودا وعدما النسبة واما قوله يوجب شمول التعريف للتصورات الغير المطابقة فقد اجيب عنه

للواقع

واخذ التصور

فالحكم

نفس

17

بان التصور لا يوصف بعدم المطابقة اصلا وتحقيق ذلك ان كل علم تصوريا كان او
تصديقيا له ارتباط عقلي بمتعلقه لانه ظله وحكاية عنه فهو بذلك الارتباط
سبب لانكشافه عند العالم ولا يمكن ان يكون سببا لانكشاف غيره اصلا ولما
كان المقصود من العلوم التصورية مجرد ملاحظة ما هي ظل له وحكاية عنه ليتمكن
من اجراء الاحكام عليه ولا شك ان كل علم مطابق لما هو ظل له وحكاية عنه وستعرف
معنى هذه المطابقة فيما بعد كان كل تصور مطابقا للمعلوم البتة بخلاف
العلوم التصديقية فان المقصود منها ليس ملاحظة ما هي ظلالها كائنا ما كان
بل الوقوف على وقوع نسبة معينة بين مفهومين معينين في نفس الامر او ارتفاعها
وهما طرفا نقيض احدهما واقع والاخر نقيض البتة وكل واحد منهما يمكن ان يتعلق
به التصديق نفسه سببا لانكشافه على انه هو الواقع في نفس الامر فلا جرم كان العلم التصديقي
بمعرض المطابقة وعدمها فما كان سببا لانكشاف ما هو في نفس الامر كان مطابقا
وعلما وما كان سببا لانكشاف غيره يكون غير مطابق وجهلا لان كل واحد منهما انما يكشف
معلومه على انه حال النسبة المعتبرة فاتضح ان كل تصور مطابق البتة بخلاف
التصديق واما تصور الانسان حيوانا صاهلا فقد انكشف بسببه ان تصور
الحيوان الصاهل ارتباطا عقليا مع الفرس وافراده لا يصير سببا لانكشاف
ولا خطاء فيه اصلا لكنك اخطات وزعمت ان المعلوم المنكشف به الانسان
فالخطاء انما هو في هذا الحكم الضمني الاجمالي لا في التصور وكذلك لا يقال قد يحصل
مفهوم الحيوان الصاهل في الذهن فيحصل له تصور ما يطابقه من الافراد كالفرس
والحمار فيه وقد يحصل فيه ويجعل آلة لملاحظة افراد الانسان فيقال مثلا كل حيوان
صاهل ضاحك فالمحكوم عليه هنا هو زيد وعمرو وبكر فيكون الحكم صادقا
قطعا مع ان تصور الموضوع غير مطابق اذ لا يمكن ان يقال المقصود افراد الفرس

انه

والحكم عليها لانا نقول مفهوم الحيوان الصهال ليس سبب الانكشاف مطابقة
ويصدق عليه فان حكمت عليها هو سبب الانكشاف واثره الملاحظة فحكمك
انما هو على افراد الفرس وان حكمت على افراد الانسان وجعلت هذا المفهوم
وسيلة الى ملاحظتها بناء على اعتقادك انه يطابقها فاما ان الحاصل
في ذهنك ليس مفهوم الحيوان الصهال بل مفهوم آخر مطابق لتلك الافراد
واما انك كنت قد تصورت افراد الانسان بوجه مطابق حتى اعتقدت وجود
مفهوم الحيوان الصهال لها فههنا تنتقل من هذا المفهوم اليها انتقالك من اللفظ
الى مسماه فقد كون الوجه المطابق هو السبب لملاحظتها في الحقيقة لا هذا هو السر في عدم
اشتراط اتصاف ذات الموضوع بالوصف العنواني بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل
فتدبر ولقد كشفنا بهذا الاطناب حقايق هي لب الالباب وفاتق تميز القشر عن اللباب
قوله وينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام بل الحسي لكن لانه هو المتبادر من التجلي
لغة ذهابا الى المبالغة المستفادة من صيغة التفعل الطريق الذي سمعت يشهد بذكر
موارد استعماله قوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب اراد ان ذاته تم كافية في حصول
صفة قديمة به تم يوجب انكشاف المعلومات الحقة لا انه كاف في نفس الانكشاف على ما يراه
المعتزلة والفلاسفة فلهذا اراد من قوله لذاته بقوله لا لسبب من الاسباب قوله والا
فالعقل لما كان ملاك الامور العقلية الادراك لا تكاد حسيا كان او غيره كما يحكم انه قوة
للنفس بها تستعد العلوم والادراكات شهرة عليه الجمهور جعل العقل هو المدرك كما
يقال التقدير هيئة مؤنثة بخلاف الحواس فانه صح ادراكها لاطلاق المدرك عليها باعتبار
انها اسباب للادراك في الجملة قوله كان للاحراق [illegible]
من انا فادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل والا فالعقل مبدا القبول والنار مبدا
التاثير والايجاد على ان نسبة النفس الفعل التاثير عند المعتزلة اللهم الا ما كان بطريق [illegible]

للادراكاتها نسبة

غير

المفهوم وبعدم

لفظه

هو العقل

18

غير مقدور وعند الاشاعرة فكان نسبة النفس الى ادراكاتها وساير افعالها نسبة
القبول والمحلية كنسبة النار الى الاحراق قوله والحواس والاخبار الا وطرق
وجعل الاخبار طرق باعتبار انها بمنزلة الطريق في وصول العلم الينا واما جعل
الحواس الآت فاما ان يكون لكونها ايضا بناء على الشبه والمجاز ذا على جعل الادراكات
من افعالها ظاهرا على ما عرفت وذلك ان الالة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله
القريب في وصول اثره اليه فالالة ما هي واسطة في صدور الفعل من الفاعل
لا في قبول المنفعل ولذلك ترى انهم لا يوردونها ذكرا بل يجعلونه من تتمة الفاعل
ولا يبعد كل البعد ان يقال الالة بالقياس الى المنفعل ايضا كما هو شأن محل حمله
الشرايط من تتمة العلة المادية قوله هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد
والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة يريد ان المراد بالسبب هو المفضي في الجملة وهو غير
منحصر في الثلثة لكن الغرض الكلامي غير متعلق بتعلمه جميع انواعه وتفصيل احكامه
لان غرضه الاصلي هو ضبط العقايد الدينية واما بحث عن احوال الموجود حيث
ما يحتاج اليه لكن بخلاف الفلاسفة فان مقصوده ليس الا معرفة احوال الموجودات
على ما هي عليه في نفس الامر ظاهر حصل ترك التطويل في شيء هو من جملتها فطرانية ليس المتكلم
في الاعراض عن تلك التدقيقات عاذرون شيئا ولا للفيلسوف من التعرض لها بد فخنا
وانما جعل ذلك الاقتصار من داب المشايخ لما عرفت من ان المتاخرين خلطوا
الكلام مع الفلسفة بلا دخول فيه معظم الطبيعيات قوله اعقب استعمال الحواس الظاهرة
الى ان الاشكال فيها يريد تفصيل للبحث على التوضيح بعض الاسباب المفضية واتيانها بعضها
فذكر اولا ان الحواس الظاهرة لا خفاء في ثبوتها ولا في سببيتها للبعض للادراكات
ولا مجال لجعل السببية تلك الادراكات العقل لثبوتها في البهايم دونه فلا جرم جعلوها من الاسباب
ولو كان مرجع الكل في الاقسام الاربعة الى العقل ما رجوع البديهيات والنظريات

احوالها

راي و

اي لا يرد الموحي لتلك التدقيقات للفيلسوف

فظاهروا مادخل في التجربيات والحدسيات فلا حتاج كل منها الى قياس خفي تنبيها الى التجربة والحدس على انك قد سمعت ان ملاك الامر في الكل العقل **قوله** بان لنا جوعا وعطشا هذا من الادراكات للامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية ولما لم يثبت الوهم عندهم نسبوها الى العقل واما ما يدركه البهائم باوهامها كادراك الشاة في الذئب معنى موجب للنفرة وفي السخلة يوجب العطف عليها ولو سلم ادراكها غير ما تناله الحس الظاهر فلا يلزم ان يكون بالعقل بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله تعالى من غير آلة او يكون له آلة اخرى **قوله** وان كان في البعض باستعانة من الحس كالتجربيات فان العقل لا يستغني في الحكم بها عن تكرار المشاهدة وكالمحسوسات فان مباديها من الحس ايضا **قوله** بمعنى ان العقل بالضرورة حاكم بوجودها فان كل واحد يجد من نفسه تلك الادراكات وتعلقها بالالات المذكورة **قوله** فلا يتم دلايلها على الاصول الاسلامية فان مبناها على تجرد النفس وكون العلم بحصول الصورة وانه لا يجوز ارتسام صورة المادي في المجرد وانه لا يكون الواحد مبدا للاكثر من واحد وشيء منها غير مسلم عند المتكلم **قوله** بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ هذا الكلام مشهور فيما بينهم لكن الامر لو كان كذلك لما ادرك جهة الصوت وقرب مبدايه وبعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلد المفروش في مقعره شرط في ادراك الصوت القايم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدركه اولا ما في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهة قربه او بعده **قوله** بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند ذلك بطريق جري العادة من غير تاثير للحاسة كما يزعمه المعتزلة ولا اعدادها او ارتسام صورة كما يزعمه الفلاسفة **قوله** انبلا فيان ثم يعرض اما بان ينعطف الى النابت يمينا فينفذ الى الحدقة

البحث

اليمنى او ينعطف الى النابت يسارا وينفذ الى الحدقة اليسرى على ما اختاره جالينوس واما انه يتقاطعان تقاطعا صليبيا على ما ذكره غيره فهذه العبارة تنتظم كلا المذهبين **قوله** وغير ذلك مما يخلق الله تعالى مثل الطرف والحجم والبعد والوضع والتفرق والاتصال والعدد والحركة والسكون والملاسة والخشونة والتخلخل والكثافة والظل والنار والاختلاف وكالتركيب والنقش والاستعمال والانحناء والحدب والتقعر والكثرة والقلة والضحك والبكاء والبشر والطلاقة والعبوس والتقطب وكالرطوبة واليبوسة والقرب والبعد قالوا هذه الاشياء مع ما ذكره الشارح من الامور المنكشفة بواسطة حس البصر ولا يضر كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدميا لان الغرض تعديد مطلق المبصر اولا وبالذات فالمشهور عند الحكماء انه الضوء واللون فقط وما عداهما يدرك بواسطتهما على قياس العرض الاولي وغير الاولي والمعدود من المبصرات عند الجمهور هو المبصر اولا وبالذات **قوله** بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرايحة عند المجاورة لا اشكال فيه على قاعدة الاسلام واما على اصول الفلاسفة فلعل ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينها فيحصل مزاج يستعد بذلك القبول تلك الكيفية بل لا يخلو في الاكثر عن مخالطة اجزاء كثيرة من ذي الرايحة حتى ظن ان الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزاء ليس الا لكن الحق ان الشم يحصل بالطريق الاول ايضا **قوله** بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم فاما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الى الذايقة فيكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم واما ان يحصل اجزاء من المطعوم فيدرج الرطوبة اللعابية الى الذايقة فيدرك كيفية تلك الاجزاء نفسها على قياس ما قيل في الشم **قوله** ومن

وهي قوة منبثة في جميع البدن اراد به جميع ظاهره اي جلده كما صرح به بعضهم
واما باطنه فاشياء غير حاسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين على ما صرح
في الكتب الطبية قوله من غير تأثير للحواس لا على وجه الايجاد كما هو راي المعتزلة
ولا بطريق الاعداد على ما هو قانون الفلسفة فظهر ان المذهب عند الطائفتين
منع الجواز قوله فان الخبر كلام يكون لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه المراد
من الكلام ما هو مصطلح الادباء والاشكال ان الكلام الخبري يدل على نسبة تامة بين
شيئين معنيين اعني تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المعتبرة بينهما او لا
وقوعها والتصديق كما يدل عليه ظاهر المتعلق وحكاية عنه يشاهده
حاله بهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك النسبة او لا وقوعها في نفس
الامر الاول ذلك اعني وقوع النسبة او لا وقوعها في نفس الامر هو المراد بالخارج
والواقع ونحوهما فان اريد بالنسبة في كلامه التصديق الذي يدل عليه الكلام
اولا بالذات على ما هو محقق بعض الافاضل فمعنى مطابقته وعدم مطابقته
للواقع في غاية الظهور وان اريد به ما يدل عليه ثانيا وبالعرض من الوقوع واللاوقوع على
ما يصرح به الشارح كثيرا فالحكم في عدم المطابقة ايضا الا ان التصديق اذا لم يكن
مطابقا كان حاشيته ويكون الحكم لملاحظة من حال النسبة غير حالها الواقع
والمطابقة المتصور غير مطابقة له ايضا فاذا كان مطابقا فالملاحظة به مع نفس
الواقع والمطابقة لا يتصور الا بين شيئين وغاية ما يمكن ان يقال في تلك
المحال من حيث انها مشابهة بالتصديق ومدلوله للفظ الخبر غير ما من حيث
هي موافقة في نفس الامر فيعرض المطابقة بهذا الاعتبار فقد يعرض الخبر
قوله اي اعلام بنسبة تامة تطابق الواقع او لا تطابقه اراد بالنسبة
التامة الوقوع او اللاوقوع اذ هو المقصود بالاعلام واما التصديق

وان

وان كان معلما حقيقة لكن لا يلتفت الى اعلامه ولا يعتد به ولا يقال ان المخبر اعلمه
وظهور بتفسيره ان المراد بالخبر عنه هو المحكوم عليه على ما هو المناسب للعرف
واللغة بما هو ثبوت المسند اليه وانتفاؤه عنه لانه لا يقع دفعة بل على التعاقب
والتوالي التواتر لغة التتابع واصله من الوتر تفاعل واترت الكتب فتواترت
اي جاءت بعضها اثر بعض وترا وترا من غير ان ينقطع ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا
رسلنا تترى اي واحدا بعد واحد واصله وترى قوله اي لا يجوز العقل توافقهم
لا قصدا بطريق المواطأة ولا على سبيل الاتفاق وفيه اشارة الى ان شرط
التواتر عدد شأنهم هذا الا ان لا ينحصر عددهم ولا يحويهم بلد كما ذهب
اليه جماعة والاختلاف في نسبهم ودينهم ووطنهم كما اشترط طائفة ولا وجود
المعصوم فيهم كما اوجب الشيعة ولا اسلامهم وعدالتهم كما قال به جمع ولا غير
فيه ايضا بعدد معين مثل خمسة او اثني عشر او اربعين او خمسين او سبعين
على ما اعتبر كل واحد منها قوم لم يمسكوا لما لا مساس له بهذا المطلب وقد فصل
تمسكاتهم مع الجواب عنها في المطولات قوله ومصداقه وقوع العلم من غير شبهة
يريد انه ليس لبلوغ المخبرين حدا لا يتصور تواطؤهم على الكذب ضابطة معلومة
سوى حصول العلم بالسامع من خبرهم بلا اضطراب ولا ارتياب فيه فان ذلك اثر لحكم
بصدقه وسبب عنه معلوم تحققه قوله والاول اقرب اي معنى ان اي اللفظ
اما السابق فقط واما الاول فلانه ذكر هذا القيد على ذلك التقدير يكون حشوا
بل مخلا لاشعاره بان العلم بالملوك الماضية في الازمنة الخالية في البلدان
الغير النائية ليس بالتواتر قوله ان العلم الحاصل به ضروري فان قيل
الذي يتصور صحة ذكره هو موقوف على استحضار ان الدال عليه دائر على اخبار
جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شانه ذلك فهو صادق وحكم للواقع

مطابق و لهذا ذهب الكعبي وابو الحسين الى انه نظري اجيب بالمنع بل الخبر اذا بلغ
حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة تصديق المخبر ولا معرفة لبلوغه
حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصار ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم
دليل يمكن ان يتوصل بالنظر فيه لما معرفتهما او هو حصول العلم القطعي كما اشرنا
اليه **قوله** فتواتره ممنوع اذ قد قيل ان عدد النصارى المخبرين عن قتل عيسى عم
لم يبلغ حد التواتر في الطبقة الاولى والوسطى على انهم لم يروا قتله ولم يحضروا
صلبه بل نظروا اليه من بعيد فحصلوا بالشبه لهم وشرط التواتر الاسنادي
الى الاحساس التام وبلوغ عدد اليهود المخبرين عن تابيد دين موسى عم
حد التواتر في كل طبقة ممنوع ولعل ذلك في الاصل موضع بعض الاحبار
صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد عم في التورية على انه قد قيل
ان بختنصر قد استاصلهم وقطع عرقهم حتى لم يبق الا الاحاد بعد بختنصر واشتداد
وربما يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط
في التواتر ان لا يعارضه قاطع وقد يتمسك في اصل الشبهة بخبر اليهود عن قتل عيسى عم
والجواب بعد ما عرفت ان في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى عم ففعلوا
ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم انه قد قتل
وصلب ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان صاحبنا فاين عيسى
وقال انه رفع الى السماء وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا
كذا ذكر في الكشاف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه يقينا ولكن شبه لهم فعدم تحقق شرط
التواتر في خبر نبي الاستمرار بعده **قوله** كالسمنية هم قوم من عبدة الاوثان يقولون
بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا
الى سومنات اسم صنم معروف في مقعة معروفة والبراهمة

جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام وقد وجد في بعض الكتب ان السمنية نسبة الى سمنى
والبراهمة الى برهم وهما اسمان لاكبر اصنامهما **قوله** والرسول انسان جعل النبي في شرح المقاصد
مرادفا للرسول وفي رواية ان بعثه لتبليغ ما اوحي اليه لكن ما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما
حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الاية و يشهد به الحديث على ما روي
انه سئل عن الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكم الرسول منهم قال ثلاث مائة
وثلث عشر جما غفيرا اشار بهما الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي من ان الرسول من بعثه
الله بشريعة جديدة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع سابق كانبياء بني اسرائيل
وقال ولذلك شبه النبي علماء امته بانبياء بني اسرائيل لكنه انما كان مخالفا لقوله تعالى في حق اسماعيل
وكان رسولا نبيا من انه يدل على الرسول ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم عم
كانوا على شريعته اشار الى فرق اخر وهو ان الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن
يوحى اليه في المنام والى الاخر ذكره صاحب الكشاف فالرسول من الانبياء من جمع المعجزة والكتاب المنزل عليه
والنبي غير الرسول لم ينزل عليه كتاب وانما يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار بالياء ان رجح ايضا بقوله
ويشترط فيه مع رمز الى ضعفه لما قال من انه مخالف لما ورد في الحديث عن ابي ذر انه سال رسول
الله عم كم انزل من الله كتابا فقال مائة واربعة كتب منها على ادم عشر صحف وعلى شيث خمسون
صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتورية والانجيل
والزبور والفرقان قال حد الرسول من له كتاب او نسخ بعض احكام الشريعة السابقة ولا يخرج
ايضا عن ثبوته فان في كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي
هو المخبر عن الله بكتاب والهام وتنبيه في منام **قوله** المعجزة اسم للفعل كفلق الجبل وفلق
البحر والترك كالامساك عن القوت المعتادة والقول كالاخبار عن المغيبات **قوله** خارق
للعادة بان يظهر اثر من مريد لبعث نظيره مثله على مثل كثر تحت جزء يتخصص على عقد يعقد لها
ساحر خبيث في خيوط وينفث عليها فان هذا الاثر وان تخلف عن السحر في الاكثر لكن ربما يترتب
عليها

ان المخبرين

وقال بعضهم

بعضهم

وما صلبوه

الكاسد

منه زيادة عدد الرسول على عدد الكتاب وكذا

عليه اذا صدر عن بعض العلما بعض الامكنة في بعض الازمنة على شرايط مخصوصة اما بمجرد ارادة الفاعل
المختار على ما هو مذهب الملة والاشعري من القوة الخبيثة مع الشرايط المعتبرة على ما هو فانون الفلسفة
فقول من قال السحر لترتبه على اسباب كلما باشرها احد يخلقه الله تعقيبها ليس بخارق للعادة
وان اطبق القوم عليه فرية بلا مرية ولا متمسك له في جريان التعلم والتلمذ فيه اذ لا تتم به عمله **قوله**
قصد به اراد به الفاعل اي الله اما لانه لا فاعل الا هو واما لان المعجزة شرطها ان يكون فعله تعالى او ما يقوم
مقامه على ان قصد اظهار الصدق ينبغي سابقية القصد فخرج بهذا القيد الشعوذة والكرامات
والارهاصات وما يجرى مجرى ذلك وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما يمكن به ان يتوصل به الصدق
دعوى النبوة وبهذا الاعتبار ربما يطلق اسم المعجزة عليهما لكن لا يصدق على شيء منها انه قصد اظهار
صدق مدعي النبوة وهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة يمتاز بها عما عداها والمرجع في معرفته
الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي لمن شاهد المعجزة ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس
المعجزة والعلم باعجازه مستفاد من فادونها لكن بدلالتها على ما من نظر مرتب على ما ذكرنا فيقيد الامر
بكونه خارقا للعادة مما لا حاجة اليه ولهذا تركه صاحب المواقف واما اعتبار الرسول في تعريف المعجزة
فان صح ثبوت المعجزة لغير الرسول من الانبياء فبناء على ان المقصود تعريف معجزة نبينا عليه السلام
ليتمسك بها في قوله وبهذا قالوا خبر الرسول دون خبر النبي **قوله** هو الذي يمكن التوصل قيد التوصل
بالامكان ذلا لا يشترط في كون الدليل دليلا التوصل بالفعل يكفي فيه كونه بحيث يمكن من حصل عنه
التوصل به اي يتمكن منه ويقدر عليه من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اي لا يقدر عليه فالامكان
هنا بمعنى اللغوي وحاصله ان الدليل ما يصلح ان يجعل وسيلة الى العلم بمطلوب بان يكون
بينهما مناسبة مخصوصة بسببها يتعقب النظر الصحيح في الدليل علمه بطريق جري العادة
او الاعداد او التوليد على اختلاف المذاهب في هذه الصلاحية لا تفارقه وان لم يجعل به
ناظرا ولم يتوصل وقيد النظر بالصحيح هو المشتمل على شرايطه مادة وصورة اذ لا يمكن التوصل
بالنظر الفاسد بمعنى انه ليس في نفسه وسيلة الى العلم وان كان ربما يفضي اليه بطريق الاتفاق وخرج

بتوله الى العلم الا امارة فلا النظر الصحيح فيها لا يفيد الا الظن وبقوله مطلوب خبري المعرف وهذا التعريف
يشمل المفرد كالعالم والمركب كقوله كل مسكر حرام واعترض عليه بان المدلول ربما يتوصل بالنظر فيه
الى العلم بمطلوب خبري وجوابه ان قيد الحيثية مراد في تعريف الاضافيات فالمدلول بذلك الاعتبار دليل
وان كان مدلولا باعتبار آخر **قوله** قول مؤلف القول يرادف المؤلف ويطلق على المعقول
والملفوظ قوله مؤلف يتعلق به قوله من قضايا وخرج به المؤلف من المفردات والمركبات الغير الخبرية وبقوله
يستلزم خرج الاستقراء والتمثيل وغير البرهان من القياسات فان شيئا من ذلك لا يسمى دليلا
عندهم بل امارة ووجه الخروج انه ليس المراد باستلزام القول المؤلف الآخر عندهم هو استلزامه
بحسب ذاته بمعنى انه اذا صدق صدق على ما اعتبره المنطقيون بل المراد استلزامه ماخوذ
على الوجه المعتبر في كونه قياسا خاصا تحقق قول آخر في الواقع ثم ان المعتبر في مقدمات البرهان
هو العلم والمقدمات المعلومة لوجوب تحققها في الواقع يستلزم تحقق قول آخر فيه بخلاف مقدمات
غيره فان المعتبر فيها اما الظن والتسليم او التخييل او الشبه والشيء منها لا يستلزم تحقق متعلقه
اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شيء من الاشياء والملزوم اذا لم يجب تحققه في الواقع فكيف يستلزم
تحقق اللازم فيه وحمل هذا التعريف على اصطلاح المنطق بان يراد من استلزامه القول المؤلف
للآخر استلزامه اياه في نفسه صدقا وتحققا لا يناسب المقام ومن يزعم ان الدليل بهذا المعنى
لا يتناول الكتاب والسنة والاجماع ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه
لذكره في هذا المقام فقد اخطا اذ شيء مما ذكره لا يفيد العلم الا اذا ضم اليه مقدمات فرتب ترتيبا
خاصا فيحصل شيئا من نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات المرتبة وهذا القدر لا نزاع فيه
بين الفريقين فالنزاع في ان لفظ الدليل هل وضع بازاء ذلك الشيء ام بازاء المقدمات المرتبة
قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو وجود العالم اي قولنا العالم حادث وكل حادث له
صانع فهذا النقض غير صحيح فلا يتاتى نقض الدليل المفرد والمركب **قوله** فلذلك او في اي العلم
بالمقدمات المرتبة يستلزم العلم بالنتيجة من غير تخلف بخلاف الدليل الاول بالمعنى الاول فان علمه لا يستلزم

علم المدلول من غير نظر فيحتاج الى تكلف ثم ان هذا التعريف لما كان تعريفا لغويا لم يبالغ فيه بايراد القيود
المميزة للدليل عن غيره تميزا تاما فلا توجه لابطاله بطلان عكسه او طرده وتحقيقه عند ناه
قد تحقق عندنا بالتفتيش عن حال معلوماتنا ان بعض بعضها مستفاد من تنقيص بعض آخر منها
اما بمجرد معرفة المقدمات المترتبة على هيئة الشكل الاول او مع معرفة لوازمه كمعرفة المحدثات للعلم المترتبة
وهو حدوث العالم لكن لا يعرف ان الدليل على اى من هذين البعضين يطلق فنبهه بهذا التعريف
على ان الدليل هو البعض الذى من العلم به اى يستفاد من تيقنه على الوجه المذكور العلم بشئ اى بعض البعض
الآخر فلا اعتبار عليه ومن ظن انه تعريف حقيقى فتصدى لتوجيهه فقد ركب غلطا وارتكب شططا
واما الاعتراض عليه وعلى ما قبله بمبادى الحدس فان المقصود ابطال طردهما بان من له القوة الحدسية
يحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة النظر اليه مع صدق التعريفين
عليها فجوابه ان الادلة ادلة فى الواقع فلا فساد فى صدق التعريف او بان المبادى يمكن ان يحصل منها
المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر لانه ليس ادلة يصدق عليه التعريف فجوابه المنع فانه لا يسلم
المطالب لا يلزم من معرفتها معرفتها ما لم ينضم اليه حدس قوى او قياس خفى وان كان المقصود
ابطال عكسها بعدم صدقهما على المبادى بالمعنى الى وصدق الدليل عليها فجوابه منع صدق
الدليل عليها **قوله** فللقطع بان من اظهر الله تعالى على يديه المعجزة كما يدل على صدقه فى دعوى الرسالة
كذلك يدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام اصلية كانت او فرعية وبهذا القدر يتم المقصود
ههنا واما صدقه فى سائر اخباره فسيأتى انه فيما بعد **قوله** فى التيقن اى عدم احتمال النقيض
هذا هو المعنى الاصح لليقين تقول يقنت الامر بالكسر يقنا وايقنته واستيقنته وتيقنته اى علمته
وزال شكى وتقابله الظن ولكنه اعترف به الشارح فانه وهو غير مراد ههنا بقرينة عطف الشارح عليه لما كان
العلم ربما يطلق على معنى اعم من اليقين صرح بالمعنى المراد وفى كلامه اشارة الى ان النظر متفاوتة
فى الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى اليقين وانه ربما كان الضرورى كالحاصل بخبر الرسول بخلاف
الحاصل بنظر العقل فانه ربما يكون فى انتاج صور فى القياس المفيد له ابتداء او بواسطة نوع خفاء

فيه

فيه او يكون فى المقدمات والوسائط كثيرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول فانه انما يحصل بمقدمتين
يدل بهما على نبيه فيرسه من الطبع جداو ههنا كان المعتبر فى اخذ العقائد الدينية هو السماع لا
لا العقل **قوله** او بغير ذلك اى انما يكون كالالهام والسماع منه عم فى المنام كما ذكره بعض
المحدثين كعلم ذلك ببلاغته واسلوبه كما يعرف بذلك كلام الله تعالى **قوله** ادراك الفاظ كونها
كلام الاول ادراك حضورى يحصل للنفس بمجرد السمع والثانى ادراك تصديقى هو بحس البصر ايضا
ايضا **قوله** بمجرد كونه خبرا بيان المراد بالخبر الذى جعلناه من اسباب العلم خبر يكون مستندا
بافادة العلم بمضمونه تفصيلا ولو بالنظر بالنظر باحواله والخبر المعروف بالقرائن فى الصورة المذكورة
انما يفيد العلم بمضمونه بانضمام تتابع قومه الى ثقة فان كلا منهما يفيد الظن بقدوم زيد
والعلم يحصل باجتماعهما فان قلت فكان يجب ان يعد مجموعهما من اسباب العلم قلت تلك القراين
ليست مما يمكن ضبطها اجمالا ولا تنصيص عليه تفصيلا لكثرتها واختلافها باختلاف
الطبايع والافهام ثم اعلم بان المعتبر اليها انما خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فهما مستندان بافادة
مدلولها تفصيلا والدليل انما يدل على صدقهما وتحقق مضمونهما اجمالا وكانهما كان فلم يفيده
واستند العلم بمضمونهما اليهما **قوله** وخبر اهل الاجماع فى حكم المتواتر اما لانه خبر للرسول جمع لا يجوز
تواطئهم على الكذب سيما وقد تقرر ان الاجماع لا بد له من سند فالاجماع على قبوله فى حكم المجمع عليه كالاخبارية
بطريق التواتر ولو جعل خبر اهل الاجماع فى حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستندا
الى السند حقيقة الاجماع كاشف عن صدقه وصحته والسند ان كان من السنة فالامر ظاهر وكذا
ان كان من الكتاب وان كان من القياس فالقياس مظهر لا مثبت فيعود الى خبر الرسول واما بناء
على انه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع والسنة حقيقة والاجماع مظهر وكاشف
لكان له وجه وجيه ولعل المراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد بمجرده بل بالنظر الى الادلة
الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح **قوله** قوة
موقوفة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات اى الاحساسات فى بناء العقل كالايعلم لا يدرك

آخر

تنصيص

ايضا

من الكتاب

العقل هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم

وهذا المعنى عبر عنه ابن سينا في الحدود بعضهم بالفطرة الاولى وعرفه بانه قوة بها يجوز التميز بين
الامور القبيحة والحسنة وهو المعنى بقولهم غريزة اي صفة جبلية يتبعها العلم بالضروريات
حسنة كانت او غير حسنة عند سلامة الآلات اي الحواس واما عند عدم سلامتها كما في حالة
النوم والسكر مثلا فتخلف العلم **قوله** وقيل جوهر يدرك به الغائبات وفي بعض النسخ
يدرك بها الغائبات فلو صح فتأنيث الضمير باعتبار انه قوة وآلة وقالوا انه جوهر بسيط او جوهر
لطيف قابل للاجرام الكثيفة واستدلوا على جوهريته بقوله عم ان الله خلق العقل احسن
صورة فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر فقال انت اكرم خلقي بك آخذ وبك اعطي وبك اعذب
وبك اثيب وبقوله عم اول ما خلق الله العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض ومن زعم
ان العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله يدرك به
ثم انهم قد تعارفوا على ان الطلاق الشاهد على المحسوس والغائب على المعقول ومعنى ادراك النفس بسبب العقل
للمحسوسات بالمشاهدة ومعنى ادراكها للمعقول بواسطة انها تتأمل احوال المحسوسات
وتنتبه بعضها لبعض فتنتبه لمناسبات بينها ومباينات فتدرك فيها معاني كلية وتجزم بنسبة بعضها
الى بعض ثم تتوسل الى معان اخر ثم هكذا الى ان تستكمل جوهرها حسب ما وجدها وجدها
وجدها **قوله** لما فيه من خلاف السمنية في جميع النظريات سواء في الالهيات او الحسيات او الهندسيات
نقل عنهم انهم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس ولهذا انكروا افادة الخبر المتواتر العلم ايضا
وعلى هذا فالانسب ان يقال في جميع العقليات **قوله** وبعض الفلاسفة في الالهيات عن ارسطو
انه قال لا يمكن تحصيل اليقين في المباحث الالهية وانما الغاية القصوى الاخذ بالاولى والاخلق
والمهندسون لم يكونوا [illegible] في الالهيات والطبيعيات واعترفوا بها في الحسابيات والهندسيات **قوله**
بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء هذا يصلح ان يكون حجة للمنكرين في الالهيات
خاصة وللمهندسين ايضا لا للمنكرين مطلقا الا ان يضم اليه انه اذا تحقق تخلف العلم عن النظر
العقلي في بعض الصور كان متهما فلا عبرة بشهادته اصلا **قوله** فعقبه اثبات بما يقتضيه من افادة

النظر

هو الذي م — عنه — كانت م — نقل — المتمم

فلا ساقط

النظر العلم في الالهيات فان هذا النفي حكم في الالهيات لكنه انما يرد لو ادعوا العلم بما ذكروه واما
اذا اكتفوا فيها بالظن في كلامهم بناء على ما نقله [illegible] الامام من انه لا نزاع في افادة النظر العلم
وانما الخلاف في افادته اليقين **قوله** فان زعموا يعني ان اعترفوا بعدم الافادة هذا رد الناقض
وادعوا ان ما ذكروه شبهة توهم صحة مدعاهم كدليل الخصم والغرض مقابلة الوهم بالوهم
والجواب ان يقال ان افادة ما ذكرتم بطلان ما ذكرنا منه علينا بوجه من الوجوه كان النظر مفيدا
في الجملة وان لم يفد كان لغوا ويبقى دليلنا سالما عن المعارضة وهذا تقرير الجواب على وفق
شرح المقاصد واشار اليه ههنا بقوله ما ان يفيد شيئا ولا يرد عليه ما قيل من ان غرضهم
الزام الخصم بما هو عنده مسلم **قوله** فان قيل هذه الشبهة من قبيل السمنية بعدم العلم
بافادة النظر مطلقا فان المتمسك به في مطالبة لا بد له من افادة النظر والعلم بها فيبطل
كلامه بابطالها كان **قوله** لزم اثبات النظري اي افادة العلم بالنظر اي بافادته وانه دور
اي مثل الدور في استلزام تقدم الشيء على نفسه فانه قيل الموقوف هو العلم بالافادة
والموقوف عليه نفسها فجوابه ما اشرنا اليه من ان المتمسك بالنظر لا بد له من العلم بافادته
لانه قد تخلف وتوسل به في اثبات مقاصده فلا بد له من العلم بحصوله كذلك ولهذا قالوا فيه
تناقض [illegible] الشيء بنفسه تناقض في اثباته بنفسه **قوله** قلنا الضرورة قد يقع
خلاف هذا اختيار للشق الاول من شقي السؤال كما اختاره الامام الرازي **قوله** والنظري
يثبت بنظر مخصوص اختيار للشق الثاني على ما هو مختار امام الحرمين **قوله** وشهادة
من الآثار فان اثر العقل هو الاستدلال بتعلم انواع الصناعات واقسام
الظرف واستخراج الاعمال الفكرية متفاوتة في افراد الناس جدا **قوله** وشهادة
من الاخبار مثل قوله عم كمل عقله ما خلق وقوله عم [illegible] ناقصات
العقل والدين ولهذا جعل شهادة امرأتين بمنزلة رجل **قوله** والنظري
قد يثبت بنظر مخصوص بديهة النظري اعط افادة النظر للعلم [illegible]

فلا نسلم — في حق الناس م — شهادة م

عنه بهذا العنوان ملحوظا على وجه الاجمال يمكن اثباته بنظر مخصوص معبر عنه بما هو مفصله ويكون
افادته للعلم ح ضروريا لما عرفت ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فاذا اردنا انحصار
افادة نظر ما للعلم على ما هو مدعى الامام نقول هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا مفيد
بالضرورة فينتج ان نظرا ما يفيد العلم واذا اردنا اثبات ان كل نظر صحيح يفيد على ما ادعاه الآمدي
نضم اليه انه ليس افادته لخصوصه بالضرورة بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل
نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم لان الاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك في الحكم فثبت
المط بلا دور ولا تناقض بهذا تقرر الجواب على وفق كلامه قال وهذا منع لما ذكره امام الحرمين
لا بعد في اثبات جميع انواع النظر بنوع منه تثبت بنفسه وغيره ولا يخفى ما فيه من البعد والسقم فيه
والمذكور في شرح المواقف ان المراد من ذلك النظر المخصوص هو النظر الواقع في قولنا النتيجة
في كل قياس صحيح حقة قطعا ثم يلزم ان افادة هذا النظر معلوم بالضرورة فلا دور ولا [illegible]
وهذا توجيه حسن لكلام امام الحرمين لكن لا يلائم ظاهر عبارته ولك ان تقول ان ذلك النظر كما يثبت غيره
يثبت نفسه ايضا من حيث كونه من افراد النظر الصحيح واما ان ذلك النظر يجب ان يكون معلوم الافادة
فيمكن منع ذلك هاهنا ولم لا يكفي معرفتها من بعد نعم لا بد للمتمسك بالنظر في مطالبه النظرية ان يكون
ذلك معلوما له على وجه ما معروفا عنه لئلا يحتاج الى اثباته في نظر آخر واما انه يجب ان يكون
كذلك في كل موضع فلا وتحقيقه ان المفيد للعلم نفس النظر لا العلم بافادته فيجوز ان يفيد الانظار
الواقعة في الاقيسة الصحيحة علما بنتائجها وان لم يعلم ذلك حتى تكرر فيها وننظر فيه في حال الانظار المفيدة
والعقود المعادة فظهر بهذا علوم ثم ان النظر المفيد له ماخوذ على وجه الالية لا يمكن ان يلتفت
الى حاله واما حال العقد المستفاد منه اذا استفتنا النظر متوجه اليه لكن وجدناه من جملة
ما علمنا افادته معلوم لنا عند ذلك جملة ثم لا يحتاج الى نظر آخر يعلم حال هذا النظر المستانف
مفصلا بل يكفينا معرفة صحته وافادته اجمالا لاحتياط الكلية فتدبر بهذا ما عندي من تحقيق المقام
وتوجيه لكلام امام الحرمين ودفع اعتراض امام الرازي عنه فتامل والله الموفق قوله اي باوله

المعلم

التوجه

التوجه من غير احتياج الى الفكر ردفه لادخال التجربيات والحدسيات وكان الاول بالنظر الى المعنى
اللغوي للفظ البديهي والثاني بالنظر الى المعنى المراد ذكره فا قوله لم يتصور معنى الكل والجزء
بل ظن ان الكل اعظم ذلك الجزء او ما عدا الزيادة المضافة اليه حال عظيمة وقد دل عليه كلامه
على التصور مطابق البتة وان ما لا يطابق شيئا لا يكون تصورا له على ما سلف تحقيقه قوله
ان حصل بالكسب اي بمباشرة اسباب الكسب وكذا الاكتساب ويطلق في عرفهم على مباشرة الاسباب
كما في مباحث الافعال او على الاستدلال كما في مباحث العلم والشارح حمله على المعنى الاول
نظرا الى كلام صاحب البداية وحمله على المعنى الثاني اظهر وانسب بأول كلامه قوله ويقع على ما لا يكون
تحصيله مقدورا للمخلوق اي لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله ضروريا
لازما لا يجد لنا الا انفكاك عنه سبيلا فيكون الضروري بمعنى الاضطراري ويختص بعلم الانسان
بنفسه وبعوارض نفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضروري المقابل للاستدلالي
ذاهبا الى ان ما شاهده قسم منه لا يحصل بمجرد مباشرة شيء من المقدور لنفلا يتمكن من تحصيله وتركه
وما لم يتمكن من تحصيله وتركه لا يكون مقدورا اتفاقا فظهر ان ما قيل من ان الشارح اراد ما ليس
للقدرة مدخل فيه وذلك البعض مال الى العدل في مستقله ليس بشيء قوله فظهر انه لا تناقض
يريد ان صاحب البداية لما جعل الضروري عبارة عما يحدثه الله تعالى في نفس المخلوق من غير كسبه
ثم جعل الحاصل ببديهة العقل ضروريا مع حصوله لمباشرة السبب الذي هو صرف العقل والتوجه
والاخطار اشتمل كلامه على تناقض ظاهر لكنه يندفع بما ذكره من اشتراك الضروري بين المعنيين
قوله وبتغير احواله اي احواله المتغيرة عليه بحسب الاوقات كلذته والمه وساير عوارضه النفسانية
المعلومة بالوجدان فان قلت قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل قلت اريد بالسبب
فيهما مبنى ما ينبغي لنا الصلح في الجملة ولهذا جعل نفس العقل سببا واراد صاحب البداية هو
مقدور لنا حاصل لمباشرتنا ولهذا جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظره واستدلاله
فان قلت توجه النفس الى ذاتها والى عوارضها لا بد منه في معرفتها ولهذا قد يعرض

والنظر

الجوع المبرح ولا الشرب للاشتغال بهم قلت نعم وانما الذهول عن الشعور وتحقيق ذلك
على اصول الفلسفة لان العلم عبارة عن تمثل ماهية المدرك عند المدرك كمن الشئ وعوارضه لا يغيب
عن ذاته فيدوم ادراكه لها بخلاف الخارج فان تمثله انما يكون بارتسام صورته والارتسام كالانطباع
اصله لا يلزم دوامه فيحتاج في ذلك الى التوسل بالاستفسار والشيخ الاشعري يحمل ذلك
بامثال على جريان العادة وقد ينبه الفطن بما ذكر على نكتة اخرى في ايراد اول التوجه بعدم الاحتياج
الى الفكر فيما سلف تفسير المراد منه فتدبر **قوله** والالهام المفسر اشار به الى ان الالهام
قد يفسر بما يعم بطريق الفيض اي من غير سابقة طلب ولا مباشرة بسبب وما بطريق الاستفاضة
وتعريفه منقوض بالضروريات الغير الاكتسابية ويمكن دفعه بان القاء معنى في القلب مشعر بكون الملقى
من الصور العقلية خارجة عن المدرك مباينة له حاصلة في قوة المدركة من حيث هي كذلك فتامل
قوله عند اهل الحق عن زعم ما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم
مستدلين بقوله تعالى فالهمها فجورها وتقويها والجواب ان المراد اعلامها بارسال
الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل وقد مر ان الالهام يطلق على معنى اعم **قوله**
الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له اذ الالهام ليس سبب لمعرفة فساد الشئ ايضا
ويمكن ان يجاب بان المراد من صحة الشئ تعريفه وتحققه على وجه المطابق للواقع تبيانا او اثباتا
على ان المراد بالشئ المعلوم كما تقال صح الخبر وصح الحديث في المقصود ان الالهام ليس سببا
لليقين وان كان لا يقصر عن افادة ظن ما **قوله** والعالم اي ما سوى الله تعالى اسم لجملة احاد
متجانسة من الموجودات باعتبار انها شئ يعلم به كالطابع لما يطبع به والخاتم لما يختم به
فيقال عالم الافلاك وعالم الحيوانات وقد يقال عالم الاجسام فيفيد استغراق جملة احاد
اجناس الجسم فيشمل جميع افراد اجناسه وقد يعرف باللام الاستغراقية مفردا او جمعا
فيفيد استغراق كل جملة يسمى به على قياس الرجل والرجال وقد يعتبر في مفهوم الجملة
المسماة به كونها من ذوي العلم مختصا بالملك والثقلين وفي الحدود ان العالم هو مجموع

الاجسام الطبيعية البسيطة كلها ويقال عالم لكل موجودات متجانسة كقولهم الطبيعة وعالم
النفس وعالم العقل والمذكور في الصحاح ان العالم الخلق والجمع العوالم والعالمون
اصناف الخلق فالعالم لا يطلق على الله تعالى بالمعنى الاول لاعتبار التعدد فيه كما لا يقال
عالم زيد ولا على صفة واحدة من صفاته لذلك ولا على جميع صفاته اما لعدم تجانسها
او لعدم كونها مما يعلم به او من ذوي العلم او عدم اطلاقه على ذاته تعالى وصفاته على ما ذكر
في الحدود والصحاح وفظ واما اعتبار المغايرة لذات الله تعالى بالمعنى المصطلح في مفهوم العالم
واخراج صفاته عنه بذلك الاعتبار على ما يفهم من ظاهر الشرح فمحل نظر يجمع اجزائه
يدل على انه اريد بالعالم ههنا جملة ما سوى ذاته تعالى وصفاته من الموجودات ولا يخفى عليك
وجه حمله على المعنى الاول والاخير **قوله** بمعنى الاحتياج الى الغير وسواء ذلك حدوثا ذاتيا
لا بمعنى مسبوق العدم اليه سبقا زمانيا كما هو معنى الحدوث عندنا ومنهم يسمونه حدوثا زمانيا
قوله بغيره اي فرد وحصر ما بالممكن يشكل بالتعريف **قوله** ومعنى قيامه بذاته جعل ذلك
تفسير القيام العيني بذاته لان قيام واجب الوجود تعالى بذاته استغناؤه عما يقومه
واما تخصيصه بالمتكلمين فلبيان ان الفلاسفة لا يوافقهم فقولهم في ذلك وقد ابطل ذلك
التعريف بانه برهانه ليس بعين عندهم مع صدق التعريف عليه والجواب ان السرير عندهم عبارة
عن جواهر مخصوصة متالفة على وضع مخصوص ولا خفاء في صدق التعريف عليها واما المركب
من تلك الجواهر والهيئة التاليفية والوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم جزئه ومعنى
التعريف مكن موجود له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا ينتقض به فان قلت هو منقوض
بالماهية المركبة من الجوهر والعرض كما تقرر فيه قلت يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا تم
ان المركب الماهية الواحدة وحدة حقيقية من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيئان في الحقيقة
اعتبر شيئا واحدا **قوله** ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه اتصافه
بالوجود هو وجوده في الموضوع حالا فيه لا نعوضه عنه فلا يتم له الوجود دون حلوله

في موضوعه ولهذا ينتقل عنه والا لزم بقاء المعلول بدون علته او توارد علتين
على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله فيتم وجوده دونه لان وجوده
في نفسه امر مستقل في نفسه يحتاج فيه الى علة معينة ووجوده حالا في حيزه امر آخر
يحتاج فيه الى علة اخرى ولا ينبغي ان يفهم من كلامه ان وجود العرض في نفسه وجوده
لموضوعه لان ذلك مع ان ظاهر عبارته آب عنه مما لا شبهة في بطلانه على انه كيف ولو كان
المراد ذلك لكان معنى وجود الجسم في حيزه وجوده لحيزه ولا يخفى فساده قوله وعند العلماء
معنى قيام الشيء اضافة القيام الى مطلق الشيء ايماء الى ان تفسيره عام يتناول الواجب
والممكن والمجرد والمادي قوله يتحقق الابعاد الثلثة اي الامتدادات الثلثة في الجهات
الثلثة وتنبيه بالطول والعرض والعمق ايماء الى ان الجسم عندهم عبارة عن الطويل العريض
العميق وكيفية وجود الثلثة ان يوضع جزآن مثلا فان كيف كانا يحصل بعد واحد ثم يوضع
في ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلثة على هيئة
سطح مثلث فلا يكون تقاطع الابعاد على قوايم شرطا عندهم في تحقق معنى الجسم ومن اشترط فيه
ذلك اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركبه من سطحين كل منهما مركب من خطين كل منهما مركب
من جزئين ولما تنبه بعضهم على ان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضي تركبه
من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة ونقص من اجزاء الجسم جزئين فصار اقل ما تركب
منه الجسم ستة اجزاء ثم لما تنبه بعضهم ان تقاطع ابعاد الجسم على قوايم لا يقتضي
تركبه من سطحين بل تركبه من سطح وجزء بان يوضع جزآن كيف ما اتفق فيحصل الطول
ثم يوضع بجنب احدهما جزء آخر في غير جهة الطول فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين
هو العمق عند هؤلاء اعني من شرط في الجسم تقاطع الابعاد على قوايم هو البعد المفروض
اولا وثانيا وثالثا قوله بل هو نزاع يريد ان معنى الجسم لغة معلوم بخواصه
واثاره وانما النزاع في انه هل يحصل بجزئين ام لا والاظهر ما في المواقف ان هذا النزاع

راجع

راجع الى اللفظ في الاصطلاح قوله وفيه نظر لانه افعل من الجسامة وله ان يقول ان الجسم
ماخوذ منه من اطلاقه في اصل المعنى اذ هو ينبئ عن العظم والحجم فزيادة الجسامة تدل على
زيادة الجسمية قوله لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا الانقسام
الفعلي ما يوجب الانفصال الخارجي وهو اما بالانفكاك كما يضا فان كان بآلة نفاذه
يسمى انقطاعا والا فانكسارا والانقسام الفرضي وكذا الوهمي لا يوجب انفصالا
في الخارج بل هو بمجرد تعيين شيء غير شيء وربما يوجد للعقل سبب صالح لفرضه كاختلاف
عرضين متضادين او متباينين وقد لا يوجد والمراد بالوهمي ما هو من قبل الوهم
في الشيء الجزئي ومن الفرضي ما هو من فرض العقل كليا والجزء لا يقبل شيئا من هذه
الانقسامات اذ القسمة بمعنى فرض شيء غير شيء انما يتصور فيما له امتداد حتى جعلها
الحكماء من الاعراض للكم والجزء ليس له امتداد فلا يكون قابلا للقسمة ومالا يكون
للقسمة الفرضية لا يكون قابلا للقسمة الفعلية بطريق الاولى وما يقال من ان العقل
فرض كل شيء فكاذب الا يرى انه ليس له فرض الشخص مشتركا فلو كان فرض اشتراك
الشخص يخرج عن كونه شخصا فكذلك فرض الجزء منقسما يخرجه عن الجزئية ويجعله
شيئا ذا امتداد بل الحق انه قد يكون الشيء ممتنعا في نفسه ويكون فرضه ممكنا
وقد يكون فرضه كنفسه ممتنعا قوله هو الجزء الذي لا يتجزى هذا على اصطلاح القدماء
واما المتاخرون فيجعلون الجوهر مرادفا للعين ويسمون الجزء الذي لا يتجزى بالجوهر
الفرد قوله احترازا عن ورود المنع عليه قيل عليه ان الاستدلال على حدوث العالم
بجميع اجزائه لا يتم بدون ضبط اجزائه وانحصار المركب في الجسم مما يتطرق اليه المنع
ولم يتعرض له واجيب عنه بانه ليس المقصود الاستدلال الذي اشير اليه من ان المختصر مقصور على المسائل
بل الغرض الارشاد على وجه الاستدلال على حدوث ما دل عليه احد الاسباب الثلثة على وجوده
مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه واما ما هو مجرد احتمال عقلي لم يقم عليه شبهة فضلا

لابد

عن حجة بل ولا ذهب اليه ذاهب فلا علينا ان لا ينفت اليه اصلا قوله بل لان ابطال الهيولى
عرفها ابن سينا بانها جوهر بالفعل انما يحصل بقبوله الصورة الجسمية لتقوم فيه
قابلية للصورة وعرف الصورة بانه الموجود في شيء آخر لا كجزء منه ولا يصح وجوده
مفارقا له لكن وجوده ما هو فيه حاصل به بالفعل والعقل جوهر مجردة عن المادة
ذاتا وفعلا والنفس جوهر مجرد ذاتا مقارنا فعلا فيجب ادراج الصورة النوعية
وما في حكمها من النفوس المنطبعة في قوله والصورة قوله كرة حقيقة الكرة جسم
يحيط به حد واحد يمكن ان يفرض في داخله نقطة تتساوى الخطوط الخارجة
منها الى جوانبها والمراد بكونها حقيقية ان لا يكون كريتها بحسب الحس فقط بل يكون
كذلك في نفس الامر وكذا المراد بكون السطح حقيقيا ما هو كذلك في الواقع ولو قيد
بكونه مستويا ايضا لكان احسن قوله لكان فيها خط بالفعل اي مستقيم كما صرح
وح لا يكون ما فرضناه كرة حقيقية كذلك هف قوله وذلك انما يتصور في المتناهي
الظاهر انه اشارة الى ما ذكر من كثرة الاجزاء وقلتها فان الوهم متسارع الى ان الكثرة
والقلة لا يتصوران في غير المتناهي لكن يتجه عليه ان الظاهر ان كل جملة غير متناهية
اذا ضمت اليها جملة اخرى متناهية او غير متناهية فان مجموعهما ازيد منها مع كل كون
منهما اقل من المجموع ويمكن ان يقال معناه ان اعظم احدهما بكثرة اجزائه وصغر الآخر
بقلة اجزائه انما يتصور اذا كانت اجزاؤهما متناهية اذ لو كانت غير متناهية
وقد عرفت ان زيادة الاجزاء يوجب زيادة المقدار يلزم عدم تناهي مقداريهما
لا كون احدهما متقدرا بمقدار محدود وكون الآخر ازيد او انقص منه بقدر محدود
قوله لان حلوله ليس حلول السرياني كحلول الاعراض في الخط واذا لم يكن ملاقيا بجملته
بل بطرفه يشبه حلول الجوار كحلول النقطة فيه والاول ينقسم بانقسام المحل دون
الـ فان ثبوت النقطة في الكرة بناء على ما ذكره من احاطة الحد الواحد بها لا انفكاك

قلت ح

وجوده

لكن يرد

غير متناهية

اذا كان الحال ملاقيا بجملته لجملة المحل يسمى حلول السرياني

ثبوت

28

ثبوت النقط فرضي فلا يثبت في وجود السطح المحيط بها في الواقع لانا نقول ملاقات
الموجود للموجود لا يكون الا بالموجود هذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف
قلت نهاية الكرة المحيط بها ليست الا السطح لكنها اذا لاقت سطحا مستويا لاقته
بنقطة يحصل هناك بسبب الملاقاة ولا مدخل في تحديد الكرة وحلولها في الكرة
لا يقتضي تعينه في سطح الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والحضيض وقد
حقق في موضعه وما ذكر من ان تماسهما بمجموعهما ضروري فان اراد ان اجزاء الكرة
لا تماس بكليته بجزء من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزء حاجزا عن ملاقاة ما يليه من اجزاء
الكرة لذلك الجزء من السطح وفساده ظاهر وان اراد ان جزءا منها لا تماس بصفحة جزء السطح وبصفحة
اخرى ما يليه من اجزاء الكرة وهذا ما يقوله الحكماء من الملاقاة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يجعلون
الطرف جزءا من ذي الطرف بدليل يدل عليه وكذا ما ذكره من ان النقطة طرف الخط ولا وجود
للخط في الكرة فلا وجود للنقطة فيها يستدعي ما ينبغي قوله والعظم والصغر باعتبار
المقدار القائم به منع للمقدمة القائلة بكونهما بكثرة الاجزاء وقلتها الا يرى ان الشيء
المعين يزداد مقداره حال التخلخل من غير ازدياد في اجزائه وينتقص مقداره حال
التكاثف من غير انتقاص عن اجزائه بل عظم الشيء وصغره انما يدور مع عظم المقدار القائم به
وصغره لكن الاظهر ان استعداد الجسم بقبول المقدار الصغير والعظيم انما هو باعتبار قلة
اجزائه المفروضة الممكنة الحصول بالانقسام العقلي وكثرتها وتلك الاجزاء وان كانت متناهية
لكن لا يستلزم تناهيها الجزء لان كل واحد من تلك الاجزاء قابل للقسمة الفرضية الى ما
لا يتناهى قوله والافتراق ممكن الى لا نهاية يعني انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده افتراق
آخر فان قلت اذا كان الافتراق ممكنا الى لا نهاية له وقدرة الله تعالى ايضا غير متناهية
فلنفرض تعلق قدرة الله تعالى بجميع الافتراقات الممكنة تعلقا غير متناهية فيلزم الجزء قطعا
قلت لا يمكن خروج جميع الافتراقات الى الفعل ولا تعلق قدرة الله تعالى بها لا تناهيها

الواحد

ثبوته

الى لا نهاية

تعلق الايجاد بالفعل بل بمعنى عدم تناهي كل منهما انه لا ينتهي الى حد لا يمكن بعده اخر

على انك قد عرفت ان الانقسام العقلي متناه وغير المتناهي هو القسمة الفرضية **قوله**

مثل اثبات الهيولى والصورة المؤدى الى قدم العالم يريد ان الهيولى على تقدير ثبوتها

لا يجوز حدوثها والا يلزم لها هيولى اخرى اذ كل حادث عندهم مسبوق بالمادة

واذا كانت قديمة وهي لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما وفي نفي الايجاد

لان الحدوث على ذلك التقدير يكون مركبا من الهيولى والصورة فخراب البدن بانعدام

الصورة البدنية فيكون حشر الاجسام عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم

في اثبات الجزء نجاة عن الوقوع في تينك الورطتين وان امكن التفصي بوجوه اخر وفي قوله الايجاد

بان ذلك غير كاف فيهما بل من الاستعانة بمقدمات اخرى هي ثم عند المتكلم ايضا **قوله** وكثير من اصول

الهندسة المبني عليها دوام حركة السموات وامتناع الالتيام والخرق عليها اذ اثبات

الجزء وتركب الاجسام من افرادها كانت الاجسام متماثلة فيجوز على كل منها ما يجوز على الاخر

من الحركة المستقيمة بل يكون حركة الافلاك حركة مستديرة عبارة عن حركات اجزائها

حركة مستقيمة فلم يثبت ما ذهبوا اليه من دوام حركة السموات اذ الحركة المستقيمة لا تحتمل

الدوام عندهم ومن امتناع الخرق والالتيام عليها لابتنائه على عدم قبولها الحركة المستقيمة

فقوله وكثير معطوف على قوله اثبات الهيولى فيكون هذه الاصول ايضا من طامات الفلاسفة وقوله

من اصول الهندسة سهو او تحريف فيه موقع من اصول الفلسفة **قوله** اما هو في بعض

الاعراض كالاين وجميع الاعراض النسبية عند من يقول بوجودها **قوله** قيل هو تمام

التقريب وضعفه كما اشار اليه ظاهر لان المقصود من العالم فيكون ما عبارة عن وجود مغاير

لذاته تعالى والظاهر انه اشارة اجمالية الى ساقه تمام الدليل فيكون تقريره ان العالم اعيان

او اعراض والكل حادث لانا نشاهد حدوث الاعراض في الجواهر والاجسام كما نشاهد

حدوث الالوان والاكوان والطعوم والروائح فيها وما هو محل للحوادث وغير خال عنها

فهو حادث فالعالم حادث بجميع اجزائه **قوله** واصولها قيل السواد والبياض

وسائر الالوان يحصل من تركيبهما على وجوه مختلفة مثلا اذا اختلط السواد مع البياض

فان غلب البياض حصل الغبرة وان غلب السواد حصل العودية واذا اختلط معهما

ضوء فان كان للسواد غلبة ما على الضوء حصل الحمرة وان غلب الضوء حصل الصفرة

واذا خلط الصفرة سواد مشرق حصل الخضرة واذا خالط الخضرة بياض حصل

الزنجارية واذا خالطها سواد حصل الكراثية واذا خالط الكراثية سواد مع قليل

حمرة حصلت النيلية واذا خالط النيلية حمرة حصل الارجوانية وعلى هذا سائر

الالوان المختلفة ومنهم من جعل اصولها خمسة كما ذكره ومنهم من جعل جميع الالوان

اصولا **قوله** والاكوان هي الاجتماع ووجه الحصر ان الكون اعني الحصول في الحيز ان اعتبر

للشيء في نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فسكون او في حيز آخر فحركة

وان اعتبر بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والا فهو

الاجتماع ولما ورد على حصر الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بكون آخر

التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية

فاندرج فيه **قوله** والطعوم جمع طعم بالفتح وهي الكيفية المذوقة واما الطعم بالضم فهو اسم

للمطعوم كالطعام **قوله** وانواعها اي الحقيقية وهي بسائطها واما المركبة فكثيرة غير مضبوطة

وهي في الحقيقة طعمان او كثير يدرك معا كالمجاورة فيما بين موضوعاتها ولطف انه طعم واحد **قوله**

والعفوصة والقبض هما متقاربان في المذاق والفرق ان العفص يقبض ظاهر اللسان

وباطنه والقبض يقبض ظاهره فقط وكان الفرق بينهما بالشدة والضعف **قوله** هي طعم

بسيط بين الحلاوة والدسومة والاعتدال فاعله من الحرارة والبرودة وقابله بين

الكثافة واللطافة وقربه في نفسه من كيفية آلة الذوق لكاد لا يؤثر فيها ولا يحس بها احساسا

ظاهرا ولهذا يسمى بالتفاهة التي هي في الاصل عبارة عن عدم الطعم واما التفاهة بمعنى ان الجسم

لشدة ... لا يتحلل منه شيء بمخالطة الرطوبة اللعابية ما لم تتحلل في تخليله فعند ذلك
يحس منه طعم قوي بسيط فيجاب بان يكون ذلك راجعا الى احد التسعة لما ان الاستقراء
دل على انحصارها فيها **قوله** وليس لها اسماء مخصوصة وكانه لقلة الاحتياج والانتفاع
بها لم يهتموا بامرها وتمييز انواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا بان اضيفت
اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح او وضعها بما يدل على
ملايمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رائحة طيبة ورائحة كريهة ونحو ذلك وليس
ذلك في لغة العرب فقط بل الشيء ذكر فيها بلغة من اللغات **قوله** ان ما عدا الاكوان
ويدل عليه قولهم في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج مستحيل في حقه
على ما سيجيء وان كان ذلك لا يطابق اهل السنة ويناقض ما صرح به بعضهم في تقسيم الموجودات
من الاعراض المحسوسة بالحواس الظاهرة لا يحتاج الى اكثر من واحد وان امكن تلفيقهما
بان يحمل ما ذكره الشارح على بيان الواقع بحسب نفس الامر وظنه ومراد ذلك البعض بيان
جواز عروضها بجوهر واحد وقد يبنى ذلك على قاعدة الاعتزال ليكون الى ما هو بصدد من ضبط
اقسام الموجودات وهذا اجمل مثل الحيوة والقدرة والالم مما يحتاج الى التنبيه وان كان
المذهب غير ذلك **قوله** كما في اضداد ذلك لم يجعلوا طريان العدم عاما لجميع الاعراض
ذهابا الى عدم بقائها على مذهب الشيخ الاشعري لما انه غير مرضي عنده بل فيه شيء من
من السفسطة على ما سيجيء **قوله** اذ الصادر عن الشيء بالاختيار والقصد يكون حادثا
هذا الكلام مشهور فيما بينهم قالوا ان القصد لا يتعلق الا بالمعدوم اذ القصد الى ايجاد
الموجود ايجاد محال بالضرورة واعترض عليه بعض المتاخرين بان الايجاد القصدي
كالايجاد الايجابي فكما ان الايجاب تقدمه بالزمان بل بالذات كذلك تقدم هذا بالذات الا بالزمان
وانما الفرق في جواز تقدم الزمان وعدمه لما ان القصد ربما لا يكون كافيا في وجود المقصود
فيتاخر لاستكمال علته واما اذا كان كافيا فلا يجوز تاخر المقصود عنه زمانا والالزم

تخلف

تخلف المعلول عن العلة التامة واما اذا كان القصد ازليا هل يجوز زواله او انتهاؤه موضع تامل
قوله والمستند الى الموجب القديم سواء كان مستندا اليه بالذات او بالواسطة قديم بالعلة
وان كان قد يمنع وجوده تغيرات وتبدلات حادثة كالحركة الفلكية على اصل الحكيم واعترض عليه
بان الواسطة يجوز ان يكون امرا عدميا كعدم حادث مثلا ولا يجب انتهاؤه الى عدم ممتنع
لذاته اذ التسلسل في الاعدام المترتبة مما لم تقم على امتناعه شبهة فضلا عن حجة ولنا
ان نجيب عنه بان علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فاذا وجب انتهاء علل الوجود الى وجود
واجب لذاته وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود ما حسن
التدبير في هذه الجملة **قوله** وهذا معنى قولهم الحركة كونان انفق القوم على ان الجوهر لا يوصف
بالحركة الا عند اتصافه بالكون الاول في المكان الثاني ولا يوصف بالسكون ما لم يتصف
بالكون الثاني في المكان الاول فاختار بعضهم ان الحركة مجموع كونين في انين في مكانين
والسكون مجموع كونين في انين في مكان واحد ويرد عليه ان يكون كون الواحد هو جزء للحركة
فهو بعينه جزء للسكون كالكون الاول في المكان الثاني على ان المتكلمين قد اتفقوا
على وجود انواع الاكوان الاربعة ولا وجود للحركة والسكون على هذا القول
عند من لا يقول ببقاء الاكوان والاكثرون على انهما عبارتان عن الكون الثاني ويرد عليه
هو على القول ببقاء الاكوان ان يكون كون واحد هو حركة فهو بعينه وفي مكانه فهو سكون
والاختلاف بينهما كالاختلاف بين الشيخ والشاب لكن ليس فيه كثير بعد اذ قد اطبقوا على ان
اختلاف انواع الاكوان ليس بالفصول الذاتية بل بالعوارض الاعتبارية والموجود
منها حقيقة ليس غير نفس الكون **قوله** فان قيل منع المقدمة القائلة ان الاكوان
لا تخرج عن الحركة والسكون **قوله** فانهما من الاعراض وهو غير باقية وقد تعرض لهذه المقدمة
ههنا تكثيرا للماخذ هذا المطلب بقدر الامكان اذ هو العراك الذي لم يتفق فيه قرن
والنضال الذي لم يقدح فيه ساعد الا يرى ان كل ما قيل فيه لا يخرج عن شوب كما يقطع

عليه **قوله** لما فيها من الانتقال من حال الى حال يقتضى المسبوقية بالغير سبقا لا يجامع المتأخر
لكن يرد عليه انه ان اريد مسبوقية كل فرد منها بفرد آخر منها فهذا لا يستلزم حدوث
مطلق الحركة وكذا يرد على قوله كل حركة على التقضى وعدم الاستقرار ان ما كان كذلك
جزئيات الحركة فلا يلزم الا حدوثها **قوله** وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه
فينعقد القياس من الشكل الاول هكذا كل سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه
يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه فيكون حادثا لكن يرد عليه ان معنى الصغرى
ان كل ما يجوز عدمه نظرا الى ذاته بمعنى انه ليس فى عدمه امتناع ذاتى ومعنى الكبرى
ان ما ليس يمتنع عدمه فى الجملة اى لا بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه فى الجملة فلا يتكرر
حد الاوسط الا ان قيل معنى قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله
لان كل جسم قابل للحركة اى قبولا بالفعل وقوله بالضرورة بيانه بالمشاهدة بناء على
ان الجسم منحصر فى الفلكى والعنصرى والحركة معلومة فى كل واحد منهما بالمشاهدة وفيه
منع اذ يقال كل جسم قابل للحركة اى لا امتناع فى حركته اصلا اذ الاجسام متماثلة
فيجوز ان ينتقل كل منها الى حيز الآخر وفيه ايضا للمنع مجال **قوله** انه يمتنع عطف
عدم دخول على **قوله** الثالث ان الازلى غير ما فيه آه منع لقوله ما الخ عن الحوادث
لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وتلخيصه انه ان اريد ثبوت الحادث فى
الازل ثبوت الحادث المعين فيه فظاهر انه غير لازم مما ذكر اذ الازلى اما عبارة
عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فى ازمنة موهومة فكان الاول بالنظر الى ازلية
الحوادث الغير المتناهية والثانى بالنظر الى ازليته تعالى وكانه لا امتناع فى ازلية الحوادث
بالمعنى الاول فانه كما يجوز ان يوجد قبل كل حادث حادث الى غير النهاية الفرق بينهما مما لا دلالة عليه
وما ذكر من انه لا وجود للمطلق الا فى ضمن الجزئيات فحدوثها يستلزم حدوثه فانما
يظهر فى الجزئيات المتناهية واما غير المتناهية فاستمرارها ازلا وابدا يستلزم استمرار

يتكلف

المطلق بالضرورة فيجب على المجيب ان يبذل جهده فى ابطال لا تناهيها بجوابات اما بناء
على ما ذكره الامام الرازى من جريان برهان التطبيق فى كل ما دخل تحت الوجود
فى الجملة ولو على سبيل التعاقب وعلى ما يقول من ان كل واحد من تلك الحوادث
لما كان مسبوقا بالغير ايضا بالضرورة ثم ان ذلك الغير لا يجوز ان يكون من جميعها
والا لزم ان لا يكون ما فرضناه جميعا بل يجب ان يكون خارجا عنها فينقطع
سلسلة الحوادث وهذا الدليل ان دل افاد انتهاء الحوادث لا ابديتها لكن لا ضير به
اذ الموجود منها متناه ابدا بل نقول لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث
لا يبقى فى الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا يتناهى واى اصل
ان وجود ما لا يتناهى بالفعل ازلا وابدا محال **قوله** والرابع انه لو كان كل جسم
فى حيز يجرى مجرى المعارضة لابطال قوله ان الجوهر والجسم لا يخلو عن الكون فى حيز
والمذاهب فى الحيز ثلثة احدها الثانى وهو المذكور فى السؤال وعلى هذا لا يلزم
ان يكون لكل جسم حيز لما قاله ما والثالث للمتكلمين وهو ما ذكره فى الجواب والثالث
لا فلاطون ومن تبعه انه البعد الموجود المجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين
المذهبين كل جسم متحيز البتة ولما لم يتعلق بالمذهب الثالث غرض فى السؤال ولا
اليه حاجة فى الجواب لم يتعرض له **قوله** هو الفراغ الموهوم الذى يشغله الجسم قيده بالموهوم
اذ المكان مشغول بالمتمكن ممتلى به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا
وتقييده بالذى يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله لان فراغه ليس
موهوما بل بمجرد كنفس ما بين الجزئين اشارة الى ان يشغله الجسم آباه ونفوذ ابعاده فيه
معتبر فى مفهومه واقتصر على شغل الجسم وان كان الجزء قد يشغله الجوهر لان غرضه مجرد دفع
الشبهة لا لتحقيق ما بينه الحيز ومبنى الشبهة على كون الحيز عبارة عن السطح ومنع وجود
السطح على تقدير الجزء **قوله** ضرورة امتناع ترجح احد طرفى الممكن من غير مرجح لو قال

احد طرفي المحدث او الحادث لكان وفق المذهب في الباب للمقام لكنه بنى كلامه على ما صح
عند المحققين من المتكلمين من قدح قول الاقدمين ان علة الحاجة هو الامكان بالقدم وبقي
وضعف ما ذهب اليه قدماء المتكلمين من ان الحدوث هو العلة او شطرها او شرطها على اختلاف
فيما بينهم **قوله** اى الذات الواجب يريد ان هذا اللفظ وان كان وضعه بازاء ذات الواجب
الوجود لكن لما كان متبادر ذلك الذات عندنا بوصف الالوهية صار قولنا اسم بمنزلة
ان نقول الذات الموصوف بالالوهية والالوهية على ما صرح به عبارة عن وجوب الوجود والقدم
الذاتي اعني عدم المسبوقية بالغير فصار قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى في قوة ان نقول المحدث
الذات الواجب الوجود وقوله الذي يكون وجوده من ذاته ولا يحتاج لا في شيء صفة كاشفة
للواجب الوجود وقوله اصلا اى لا في ذاته ولا في صفاته ولا في افعاله اذ المحتاج في شيء
من ذلك الى غيره لا يكون واجب الوجود ولا يصلح ان يكون مبدءا للعالم **قوله** اذ لو كان جائز
الوجود تعليل لحصر محدث العالم في الله تعالى اعني الذات واجب الوجود اذ لو لم يكن كذلك
بل كان غيره لزم ان يكون من جملة العالم ويلزم محذوران احدهما ان ما هو من جملته لا يصلح
محدثا له كما عرفت مرارا انه لجميع اجزائه ممكن ومحدث فلو كان بعض محدثا لزم كونه محدثا
لنفسه ايضا والثاني ان العالم اسم لجميع ما يصلح ان يجعل علامة على وجود مبدء خارج عنه
قوله وقريب من هذا ما يقال بل لا فرق بينهما الا في الاعتبار والعبارة ومن زعم ان الاول
من مسلك الحدوث والثاني من مسلك الامكان فلم يتنبه ان ... لم يحمل كلام المتن
على ظاهره بل رده الى مسلك الامكان كما نبهناك عليه **قوله** لو ترتبت سلسلة
لاحتاجت الى علة اى احتاجت جملة الاحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شيء
من الاحاد فان مجموع الاحاد المعني موجود لوجود جميع اجزائه ممكن لكونه مركبا
من الاحاد الممكنة ومغايرا لكل من تلك الاحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود فله علة
فلا بد للاحاد الممكنة ~~ومغايرا لكل من تلك الاحاد اذ الكل غير الجزء~~ من علة فان قلت المجموع

بهذا

32

بهذا المعنى لا يحتاج الى علة غير علة كل واحد من اجزائه اذ ليس فيه غير كل واحد من اجزائه
والعرض ان كل واحد منها علة داخلة في السلسلة هي ما قبله فعلت ليس العرض بيان
احتياج المجموع الى علة غير علل الاحاد بل ابطال كون كل واحد من تلك الاحاد معللا
بما قبله من غير انتهاء الى ما ليس كذلك اذ على ذلك التقدير لا يوجد شيء غير جميع الممكنات
التي هي علل باعتبار ومعلولات باعتبار فان كانت العلة الكافية في وجود جميع تلك المعلولات
جميع تلك العلل لزم كون الشيء علة لنفسه وهو ظاهر وما يبطلانه وان كانت بعضا منها
لزم كون كل البعض علة لنفسه ولعلله اذ الكافي في الجميع كاف في كل جزء من اجزائه ومن
جملتها نفسه وعلله واذا بطل كونها نفس المجموع او بعضها تعين ان يكون خارجا
عنها والموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب فثبت الواجب وينقطع به السلسلة اذ لا بد من
ان يستند اليه شيء من احاد السلسلة والا لما كان علة لها فيكون طرفا لها منتهيا
لا محالة فمن قال ان هذا الدليل غير متعرض لابطال التسلسل ان اراد انه تم به الدلالة
على وجود الواجب مع ذهابا بالسلسلة الى لا نهاية ومع امكانه فبطلان كلامه
اظهر لان ثبوت الواجب مبني على ذلك وان اراد ان ابطاله ليس من مقصد هذا الدليل
وان كان لازما له مما ذاع عنه فذلك حق لا نزاع فيه وانما النزاع في المعنى الاول **قوله**
ومن مشهور الادلة برهان التطبيق للقوم في اثبات الواجب مسلكان الاول ان الممكن
سواء كان متناهي الافراد او غير متناهيها لا يتم له الوجود بدون واجب الوجود فوجود الممكن
يدل على وجود الواجب البتة ويلزم من وجوده تناهي السلسلة من جانب العلل والثاني
الاول من هذا القبيل كما نبهت عليه لكن بيان امتناع لاتناهي الموجودات الخارجية
سواء كان من جانب العلة او من جانب المعلول فيجعل ذلك مقدمة لاثبات الواجب
ومن ذلك برهان التطبيق **قوله** وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون
ما هو وهمي محض التطبيق بين الجملتين يتصور على وجهين الاول ان يلاحظ خصوصية

مطلب برهان التطبيق

بيانه

لكل واحد من احاد الجملتين و ... نتوهم انطباق جزئي بين كل اثنين من احادهما جزئي
بين كل اثنين من آحادهما والتطبيق بهذا الوجه يعمّ الموجود والمعدوم والمرتبة وغير
المرتبة والمجتمع والمتفرق لكن القوة البشرية قاصرة عنه فيما لا يتناهى فلا يمكننا الاستدلال
بهذا على تناهي شيء منها والثاني ان يلاحظ احاد الجملتين على الاجمال فيلاحظ
الانطباق فيما بين احادهما كذلك وقد اطبقوا على ان التطبيق بهذا الوجه ممكن فيما
بين الموجودات المرتبة المجتمعة في الوجود وانه لا يمكن في المعدومات الصرفة واختلفوا
في الموجودات الغير المرتبة او الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها لان احاد الجملتين
فيهما بالوجود في الجملة فيكفي في ذلك لتطابق بعضها ببعض في نفس الامر بخلاف المعدومات
الصرفة فانه لا تطابق بين احادها لا في نفس الامر ولا بحسب فعلنا وذهب الحكماء الى ان
الافراد المنقضية في الامور المتعاقبة معدومة حقيقة فلا تطابق فيما بينها بحسب
نفس الامر وكذا الموجودات الغير المرتبة لا توصف بالتطابق ما لم يلاحظ خصوصياتها
ولم يعين لكل واحد منها مرتبة معينة والا فلا معنى لمطابقة فرد منها لفرد دون آخر
ولهذا جوزوا لا تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي واعترض بان
النفوس الناطقة مرتبة بحسب اضافتها الى ازمنة حدوثها فيتم التطبيق على الوجه
الذي تقرر عندهم واجاب عنه بعض المحققين بان احاد النفوس لا تترتب
بحسب ترتب الازمنة اذ قد تحدث منها جملة في زمان وقد يخلو زمان عن حدوث شيء
منها فلا يجري التطبيق فيما بين احادها باعتبار ترتب اجزاء الزمان سواء كان الحادث
في كل زمان واحد من تلك الاجزاء واحدا او اكثر فان تناهيها يستلزم تناهي حادثها
لان الحادث في كل زمان متناه اشار الى الجواب الآخر لدفع هذا الاحتمال ايضا فقال رحمه
وايضا ماخوذة من حيث انها مضافة الى ازمنة واذا اخذت ذوات النفوس وحدها
لم يكن مرتبة ومن لم ينقطع لهذه الدقيقة ابطل الجواب الاول بابداء ذلك الاحتمال وبني

حدوثها غير مجتمعة في الوجود لامتناع تلك الازمنة

عليه

عليه ان برهان التطبيق جار في النفوس الناطقة لكونها مرتبة باعتبار الازمنة والعجب
انه لم ينقض بحال الجواب الثاني ولم يره ولا يليق بحال [illegible] قوله وذلك لان معنى لا تناهي
العدد بوبيان لكل مرتبة من مراتب الاعداد داخلة تحت الوجود معنى ان يتصف
بها شيء من الاشياء فهي متناهية البتة ومعنى لا تناهي الاعداد ان اي مرتبة
منها يتصور يمكن ان يتصور فوقها اخرى وكذا جميع تعلقات علمه وقدرته سبحانه خروجها
الى الفعل لا يلزم انتهاؤها بل كل ما خرج منها متناه وما بقي [illegible] لكن غير متناه فلا
اشكال واعلم انا قد قلنا كلامه يدل على ان النقض انما هو بالمراتب الممكنة للعدد ولا شك
في عدم تناهيها بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذي اشار اليه منع جريان التطبيق
فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينهما لا يمكن الا بالوجه الاول وقد عرفت ان القوة
البشرية قاصرة عنه فلا تناهيها لا ينافي برهان التطبيق ويرد عليه ان القوى
العالية وافية بتطبيقها فيرد الاشكال وكذا الحال في مقدورات الله تعالى ومعلوماته فان
المقدور قد يطلق على ما يتعلق به القدرة تعلق الايجاد وهو متناه ولا كلام
وقد يطلق على ما تعلقت به نوعا آخر من التعلق ولا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه
واما المعلوم فالحق انه غير متناه البتة واكثر من المقدور بالمعنى الثاني لانه يعم الممكن
والمعلوم يعم الممتنع فينتقض برهان التطبيق بهما والاول ان في الجواب ما عرفت
واما قوله وذلك لان معنى لا تناهي الاعداد الخ فهو بالحقيقة تسليم لاطراد الدليل
في صورة النقض ومنع لتخلف الحكم عنها فهو لا يصلح جوابا عن ذلك النقض بل هو
جواب عن النقض بالمراتب الموجودة من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد
غير متناهية وبالمقدورات بالمعنى الاول لما عرفت من ان قدرة الله تعالى غير متناهية
واما جعل لا تناهي معلوماته تعالى بهذا المعنى فمما لا وجه له قطعا لا حاجة اصلا اليه
فتدبر قوله يعني ان صانع العالم واحد وقد عرفت ان قوله والمحدث للعالم هو

سواه تعالى في قوة ان يقال صانع العالم هو الذات الواجب الوجود فصار وصفه بالوحدة
في قوة وصف الواجب بها بمعنى انه يمتنع اشتراك مفهوم الواجب بين اثنين فاضمحل
ما يتوهم من ان الله تعالى علم للذات المعبود بالحق فلا معنى لجعل وحدته من المطالب
العلمية وتحقيقه ما ذكر من ان حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشرك في الالوهية وخواصها
والمراد بالالوهية على ما صرح به وجوب الوجود والقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية
بالغير وبخواصها مثل تدبير العالم وخلق الاجسام واستحقاق العبادة والقدم الذاتي
مع القيام بنفسه قوله لو امكن الهان اي ذاتان جامعان للالوهية وخواصها
فلا يرد ما يتوهم من ان المدعى وحدة الواجب والدليل لا يفيد الا وحدة الصانع
قوله لان كلا منهما امر ممكن اشار به الى ان الارادة كالقدرة لا تتعلق الا بالممكن
اذ هي عبارة عن صفة مخصصة لاحد طرفي الممكن بالوقوع وما ليس بممكن المقدور
بالوقوع ليس بمقدور قوله اذ لا تضاد بين الارادتين اي ليس بينهما امتناع
الاجتماع لجواز ارادة الشخص الواحد للضدين على السوية ومع ترجيح ما لا احدهما
وهذا انما يستقيم اذا فسر الارادة باعتقاد النفع او بميل يتبعه واما اذا فسرت
بالصفة المخصصة لاحد طرفي الممكن المقدور فبينهما تضاد لكن لا يضر في المقصود لعدم اتحاد
محل الارادتين وانما تعرض لنفي تضادهما توضيحا لامكانهما في نفسهما وخص النفي بالتضاد
لان الارادتين وجوديتان لا يتوقف تعلق احديهما على تعلق الاخرى فلو ثبت
بينهما امتناع الاجتماع كانا متضادين قوله لما فيه من شائبة الاحتياج في فعله
وتنفيذ قدرته الى عدم سد الغير طريقه وعدم الحكمة يجب ان يكون مستقلا في ايجاده
قوله ان احدهما ان لم يقدر على ايجاد ضد ما اوجده الآخر لزم عجزه لاحتياجه
في ايجاد شيء الى عدم ايجاد الآخر ضده فان قدر على ذلك الايجاد لزم عجز الآخر
لان ايجاد ضد ما اوجده الآخر يستلزم انتفاء ما اوجده الآخر فيحتاج الآخر

في فعله

34

في فعله الى عدم ايجاد هذا ضد فعله قوله وبهذا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا
من غير تمانع اذ يكفي لفرض امكان التمانع او يكون المخالفة والممانعة غير ممكن لاستلزامه
المحال اذ قد بينا ان الممانعة في نفسها امر ممكن والمحال انما لزم من كون كل من المتمانعين
الها فهو المحال لا ما نظر امكانه وان يمتنع اجتماعهما لانه امر مستحيل في نفسه وقد عرفت
ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل بخلاف ارادة كل واحد منهما فانها امر ممكن
في نفسه متعلقة بامر ممكن في نفسه ليس بين الارادتين تضاد ولا اجتماع في محل
واحد فان قلت اذا اراد احدهما حركة زيد وجب حركته فكان سكونه محالا فلا
يتعلق به ارادة الآخر قلت سكونه امر ممكن في نفسه وانما جاء استحالته من جهة
تنفيذ احدهما قدرته فكان الآخر محتاجا في فعله الى عدم تنفيذ قدرته فلا يكون
الها كاملا فان قلت قد استقر رأي المتكلمين على انه تعالى موجب في حق صفاته
فلو تعلق ارادته تعالى على اعدام صفة من صفاته او ايجاد ضدها يلزم مفاسد التمانع
قلت انه ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته فالعجز عنه لا ينافي الالوهية وبعبارة
ما يعلم انه تعالى اذا اوجد شيئا لا يبقى له قدرة عليه فيلزم عجزه واجاب بان عدم القدرة
بناء على تنفيذه ما ليس بعجز بخلاف ما اذا سد الغير طريق تنفيذه ما قوله حجة اقناعية
يقينا فيها على المشهور وان لم يفد الا ما للجاحد قوله لانا نقول امكان
التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع فنقول لم يكن احدهما صانعا
فلم يوجد مصنوع ان اراد به انه لم يكن واحد منهما صانعا فالملازمة ممنوعة
فان اراد به انه لم يكن الصانع الا احدهما فلا يترتب عليه عدم وجود المصنوع
قوله على انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكوين بالفعل لان امكان التمانع
لا يستلزم وقوعه لجواز ان يتفقا على ما مر بل اللازم لامكان التمانع امكان
عدم التكوين ولا دليل يدل على استحالته وههنا برهان آخر يسمى التوارد

برهان و

وربما يحمل عليه الآية فلا بأس ان تشير الى اشارة حقيقية وهو انه لو وجد آلهة لـ
يلزم ان لا يوجد شيء من الممكنات وبطلان التالي ظاهر اما الملازمة فلانه لو وجد ممكن
فاما ان يستند اليهما معا فلا يكون واحد منهما الها او الى كل واحد منهما فيلزم
تعدد بين قادرين او الى احدهما فقط فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ صلاحية
المبدائية مشتركة بينهما كما ان الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في
وجوده الى احدهما دون الآخر ترجيح [illegible] حاجة خصوصية المعلول الى خصوصية العلة
ضرورية وهذا البرهان يتمسك به في شمول قدرته تعالى وفي كون افعال العباد مخلوقة له تعالى
فلا تغفل عنه لانه بلغنا اليه الشارح فتامل قوله مبتنى على ان لو لانتفاء الثاني في الماضي بسبب
انتفاء الاول فيكون المفهوم من الآية تعليل هذا الانتفائين الواقعين فيما مضى المعلومين
للسامع بالآخر كما في قولك لو جئتني لاكرمتك ومبنى الاستدلال على ان الدليل معلوم
والمدلول مجهول فيقع الخبط كما وقع لابن حاجب اذ نظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو
تدل على انتفاء الاول لانتفاء الثاني اي يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لانتفاء الثاني
لانتفاء الاول بان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم
بل الامر بالعكس والحق ان كلا من الاستعمالين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال
الاول فان لو لما دل على انتفاء الاول علة لانتفاء الثاني فربما يكون الانتفاء الثاني
معلوما عند السامع دون الاول فيدل عليه دلالة بالمعلول على العلة قوله هذا تصريح
بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما قد سلف لكما فيه كفاية لبيانه ولو اجرى
كلام المص على ظاهره كان معناه ان المحدث للعالم موصوفا المعبود بالحق الواجد
لا شريك له فهذا كالاحداث للقديم [illegible] اذ لو كان محدثا لاحتاج الى محدث ضرورة فيلزم
وهذا طريقة القدماء من المتكلمين وتسمى المسماة بطريق الحدوث قوله كان وجوده من غيره
اذ لو كان من ذاته لم يفارقه وجوده ولم يكن مسبوقا بالعدم قوله فان بعضهم يريد به الاشاعرة

ترجيح بلا مرجح فان قلت هو محتاج الى مطلق المبدأ وتأثير احدهما لمجرد اختياره دون الآخر قلنا فتدبر

قوله

تماذكره

مسدد

ومن يحذو حذوهم في اثبات صفات حقيقية قائمة بذاته تعالى الا ولهما على انها قد قبل
لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء عبارة عن اشياء متغايرة عندهم الا ولهما
ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينها وبين الذات قوله وهذا اي القول باشتراك وجوب
الوجود بين الذات والصفات كلام في غاية الصعوبة وانما وقعوا فيه لانهم لما ان علة الحاجة
هي الحدوث وانه لا يجوز استناد القديم الى المؤثر اصلا لزمهم حدوث كل ما كان وجوده
معلولا ولما ذهبوا الى ان قدم صفاته تعالى لزم ان يكون وجودها فلزمهم القول بتعدد
الواجب لذاته والعذر عنه بان وجوب الصفات ليس من غيرها بل من موصوفها الذي ليس غيرها
امر لفظي لا يجدي كما مثال هذه المباحث اذ لا شك ان الصفات انفسها غير كافية في وجوداتها
فيكون ممكنة فيبطل قولهم كل ممكن حادث ولهذا تركه المتاخرون اعتبار الحدوث في علة
الحاجة وجعلوا الامكان مستندا في ذلك فلزمهم تركها تقرر عندهم من ان كل ممكن فهو
محدث اي مخرج من العدم الى الوجود فان العدم لا يكون معلولا البتة وانه تعالى مختار
في جميع افعاله والممكن القديم كصفاته تعالى يجب استناده اليه بطريق الايجاب فيكون الحدوث
وكذا القدم منقسما الى الذاتي والزماني لكن التزام هذه الاشياء مع كونه غير مخل بشيء
من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل دلالة يجب القول به وستسمع كلاما
آخر يتعلق بهذا الكلام من قبل الشارح في شرح قوله لا هو ولا غيره قوله لان بداهة العقل
جازمة لا يريد به ان اتصافه تعالى بهذه الصفات بديهي بل كبرى دليله ضرورية وتقريره انه
قد ثبت انه تعالى هو المحدث للعالم والعالم كما ترى مشتمل على نمط بديع يوجب النظر عنه
خاسئا وهو حسير ونظام محكم لا ترى في خلقه من فطور وفيه افعال متقنة خالية عن وجوه
الخلل ونقوش مستحسنة مقبولة عند العقول والبداهة تشاهد بان من احدث مثله
لا يكون الا حيا قادرا شائيا يفعل ما يشاء على مقتضى علمه وحكمته فيكون هو موصوفا
بهذه الصفات واما السمع والبصر فلا دلالة عليهما من هذه الجهة بل ثبوتهما بالسمع او بان

اختاروا

للغير

من ذوي

ها

بان ضديهما من النقائص فان قلت لا بد لما ذكر الا على قادريته تعالى وعالميته مثلا واما
انها مبادي موجودة غير ذاته تعالى قائمة به على اهل المذهب قلت هذا القدر المقصود
بالبيان في هذا المقام واما الاثبات فيجيء من بعد قوله على ان اضدادها نقائص هذا الدليل
يقنع المسترشد غير مسكت للمجادل اذ للقائل ان يقول لا نسلم انها نقائص مطلق بل بالنسبة
الى من شانها الاتصاف بتلك الصفات ولو سلم فلا نسلم ان من خلا عنها يجب اتصافه
باضدادها ولهذا عدل بعضهم عنه الى اوضح منه وهو ان الخلو عن هذه الصفات نقص
يجب تنزيهه تعالى عنه وعدل آخرون الى اوضح منه ايضا وهو ان المصنوع قد يكون اكمل من غير
المتصف فلو خلا عنها لجاز ان يكون الانسان اكمل منه تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهو بعد اقناعي
قوله بخلاف وجود الصانع وكلامه توقف ثبوت الشرع على وجوده تعالى وقدرته
وارادته وعلمه مما لا ينبغي ان يتوقف على النقل واما توقفه على كلامه فمبني على ان الشرع
عبارة عن اوامره تعالى ونواهيه وبالجملة عن خطابه المتعلق بالاقتضاء او التخيير او عن شريعة
النبي عم الثابتة به والخطاب من جنس الكلام وايضا ثبوت الشرع موقوف على صدق
النبي عم والنبي كما صرحوا به من قال له تعالى ارسلتك الى الناس او الى قوم كذا او قال
بلغهم او نحو ذلك وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله تعالى اياه واخباره عن صدقه وستطلع
عليك كلام آخر في هذا المقام قوله والعرض لا تحيز له لذاته حتى يتحيز غيره تبعا لتحيزه ولا بانتقال
المتحيز بالذات هو الجوهر وهو صالح لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او كثيرا والاعراض
مستوية الاقدام في الاحتياج الى متحيز تتبعه في التحيز فيكون بعض الاعراض القائمة
بالجوهر تابعا للبعض دون البعض او العكس ترجيح بلا مرجح وفيه منع لا يخفى قوله وهذا مبني
على ان بقاء الشيء معنى زايد على وجوده اذ لو كان نفس وجوده بالقياس الى الزمان الثاني
لم يلزم قيام المعنى بالمعنى لان وجوده نفسه ولو كان غيره فليس من قبيل الاعراض والحق
ان البقاء ليس امرا موجودا يتعلق به استمرار الوجود وليس ذلك ايضا امرا موجودا

زايدا

زايدا على الوجود كما توهمه آخرون بل هو عبارة عن نفس الوجود منسوبا الى الزمان الثاني
فان وجوده وكونه في الاعيان اذا قيس الى الاول يقال له الحدوث واذا قيس
الى ما بعده يقال له البقاء والاستمرار ويتصف باستداده فيوصف بالطول والقصر والكثرة
حسب وصفه وبحسب اختلاف الاعتبار قوله ومعنى قولنا حدث ولم يبق دفع للتوهم
الناشي في هذا القول بناء على ما ذكره من ان البقاء ليس امرا زايدا على الوجود قوله
وان القيام منع لبطلان ثاني ابطال دليله ووجهه ان التبعية في التحيز ليست مساوية
لقيام الشيء بالشيء لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تعالى لذاته وهو ظاهر وفي قيام نفس التحيز
بالمتحيز والا لزم ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعدوم
فلا يصح تفسيره بها بل لازمه المساوي ان يكون بين الشيئين ارتباط وتعلق يلزمه
نعتية الاول للثاني وهذا كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك يمكن بين العرضين
بل بين الجوهرين الا انه يختص المصحح بالموجودين ومن زعم ان التبعية في التحيز من لوازم قيام
العرض بما يقوم به فعليه البيان قوله وان انتفاء الاجسام ابطال لقوله يمتنع بقاء
الاعراض بعد ابطال دليله فان الضرورية العقلية قاضية ببقائها بمعاونة الحس
والقول بان العرض المشاهد ينعدم ويتجدد مثله ولما لم يميز الحس بين الشيء وشبهه
التبس الحال فظن ان المتجدد نفس المنقضي مما لا يلتفت اليه كيف ومثله قايم في بقاء
الاجسام والمحققون قد اطبقوا على بقائها فان قلت انما لم يعتبروا شهادة الحس
في الاعراض لقيام الدليل على خلافها بخلاف الاجسام اذ لا دليل على عدم بقائها
قلنا ان لم يثبت حكم من بديهة العقل ببقاء الاجسام بمعونة المشاهدة فالقول
ببقائها قول بلا سند وان ثبت فذلك هو مشترك بين الاجسام والاعراض فيجب القول
ببقائها والدليل على ما قيل تحكم بحت وتخصيص للضروريات العقلية بالشبهة لو تمت
قوله نعم تمسكهم تمسك القائلين بقيام العرض بالعرض ان كلا واحد من السرعة

والبطوء عرض قايم بالحركة اذ يقال حركة سريعة وحركة بطيئة ولا يقال جسم سريع
او بطيء الا باعتبار حركته فيكون من الاعراض الاولية للحركة فرده بانه ليس في الحركة
السريعة امران موجودان هما الحركة والسرعة وكذا الحال في الحركة البطيئة بل للحركة انواع
مختلفة في نفسها يقال لبعضها اذا قيس الى البعض الآخر سريعة او بطيئة فيكون كل من السرعة والبطوء
حالة اضافية غير موجودة في الاعيان فلا يتم الدلالة على قيام العرض بالعرض **قوله**
وبهذا يتبين يعني بما ذكره من ان حركة واحدة تسمى سريعة بالقياس الى حركة وهي بطيئة اذا قيست الى
الاخرى ظهر ان اختلاف الحركة بالسرعة والبطوء ليس اختلافا بالذات بل بالعوارض
الاضافية وفي عبارته حيث اطلق السرعة واراد الحركة السريعة والبطيئة فتامل **قوله**
لانه مركب ومتجزء وذلك امارة الحدوث ولان كل مركب ممكن لاحتياجه الى جزئه وكل ممكن
حادث وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع الحيز والحيز حادث اذ قد تبين حدوث
ما سوى الله تعالى وما مع الحادث حادث ولو قال ذلك امارة الامكان لكان اظهر **قوله**
وجزء من الجسم قالوا الجوهر اسم لما يتركب منه الشيء ورد بانه يلزم ان يكون كل جوهر جزء من الجسم
ولا يوجد جوهر فرد **قوله** وارادوا به الماهيات الممكنة يدل عليه انهم قالوا في تعريف
الجوهر ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع فلزم ان يكون له ماهية ووجود زايد
عليها ووجود الواجب عندهم عينه فعلم ان مرادهم هي الماهية الممكنة **قوله** واما
اذا اريد بها القايم بذاته فذهب الكرامية الى اطلاقه على الله تعالى بمعنى القايم بذاته
وبعضهم بمعنى الموجود واستعمال الجوهر بمعنى القايم بذاته او الذات والحقيقة شايع
في عبارات الفلاسفة وبهذه المعاني لا يستحيل عليه تعالى بقي النزاع في اطلاق اللفظ **قوله**
وفيه نظر اذ الترادف ممنوع ولو سلم فكون الاذن بالمرادف والملزوم اذنا باللازم والمرادف
الآخر ممنوع اذ قد يكون فيهما مانع مثل ايهام ما لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراكه او اصل الاشتقاق
والخطر في ذلك عظيم فلا بد من التوقف الى التوقيف واجب كما ذهب اليه الشيخ وذهب بعض المعتزلة

والكرامية الى تجويز الا اذا دل العقل على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى صح اطلاق
ما يدل عليه من الالفاظ بلا توقيف وافهم القاضي ابو بكر ايضا لكنه اشترط ان لا يكون
لفظ موهما **قوله** بواسطة الكميات اي المقادير واراد بها ما يعم المحقق والموهوم
وكذا الحال في قوله واحاطة الحدود والنهايات **قوله** مما له اجزاء اي بالفعل واما ما له
اجزاء بالقوة فلا يسمى مركبا لكنه قد يسمى متبعضا ومتجزيا باعتبار انه قابل للانقسام
وما يقال من انه يعتبر في التجزي ان يكون لانحلال الى ما منه التركيب دون التبعض
فليس بشيء ثم يعتبر ذلك في مفهوم الانحلال لانه عبارة عن بطلان الانعقاد وفساد التركيب
بخلاف التبعض والتجزي فانهما بمعنى مطلق الانقسام **قوله** الا المجانسة للاشياء يريد
ان المراد ذلك عرفا وقوله لان معنى قولنا ما هو من جنس هو المتبادر للمناسبة بين المعنى
الاصلي للمائية وبين المعنى العرفي انه تعالى ان المراد بالجنس هناك ما يعم الحقايق النوعية
والجنسية وقد يقال المراد بالمائية ما يذكر في الجواب عن السؤال بما هو وهو الحقيقة
النوعية والجنسية والله تعالى منزه عن ذلك لاستلزامه التركيب وهذا مذهب الفلاسفة
والمتكلمون على ان الحقيقة نوعية بسيطة وما ذكره من الدليل لا ينفعهم كما لا يخفى **قوله**
مما هو من صفات الاجسام ولوابع المزاج والتركيب ملحوظ الاول بالنظر الى الملموسات
والثاني بالنظر الى ساير المحسوسات وهذا تصريح بما اشار اليه فيما سبق من ان مثل اللون
والطعم والرايحة من توابع المزاج لكنه لا يثبت على اصول الاشاعرة فالاولى
ان يتمسك في نفي ذلك بالاجماع **قوله** في بعد آخر موهوم كما ذهب اليه المتكلمون او متحقق عند العلماء
الفلاسفة قايم بالجسم البتة عند المشائين وقايم بنفسه ايضا عند القائلين بان المكان
عبارة عن بعد موجود مجرد فمنهم من احال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون
بوجود الخلاء والمتكلمون وان جوزوا الخلاء لكنهم لا يقولون بوجوده

بل نحيلونه عدماً محضاً فمسوط بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا اثنين ايضاً ولا يكون بينهما ما يلاقيهما فظهر لك ما قررناه ان في عبارته نوع حزازة قوله والله تعالى منزه عن الامتداد موهوماً كان او محققاً قوله فيلزم قدم الجزاء اذ المتحيز لا يوجد بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه ومبنى هذا الدليل كما صرح به على وجود الحيز قوله فيكون متناهياً وهو باطل لما مر من ان التناهي من خواص المقادير الاعدام وهما من خواص الاجسام ولمانع ان يمنع لزوم التناهي بناء على انه يحتمل ان يكون جزءاً لا يتجزى او يكون غير متناهي في غير النهاية ويمكن ان يدفع الاول بابطال كونه جزءاً بما مر من انه جزء لا يتجزى او بانه احقر الاشياء والثاني بان مبنى الدليل على وجود تحيز وتناهي الابعاد والاظهر ان يقال التحيز يستلزمه الاحتياج الى الحيز المنافي لوجوب الوجود كما هو المشهور قوله اما حدود واطراف للامكنة وقد يطلق الجهة ويراد بها منتهى الاشارة الحسية او الحركات المستقيمة فيكون عبارة عن نهاية البعد الذي هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه متمكن في مكان يلي تلك الجهة وقد سمي المكان الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فيكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما قوله والله تعالى منزه عن ذلك اذ ليس في ذلك تحديد ما حتى يمكن ان يقال يتعذر المتحد كما بيناه كان او مقدار الحركة قوله فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة كالمتبعض والمتجزى والتصحيح باعلم التزاماً فانه لما علم انه واجب علم انه قديم ولما علم انه ليس بجسم علم انه ليس بمصور ولا محدود ولا متناه ولا موصوف بالكيفية ولما علم انه واحد علم انه ليس بمعدود ولما علم انه ليس بمتبعض علم انه ليس بمركب قوله من ان العرض يحتمل ان يقال الى قوله ومعنى الجسم ما تركب منه غيره ويرد عليه ان النزاع في نفي ما هو المتعارف عليها من معاني الالفاظ لا ما يشعر بها الالفاظ بحسب الوضع اللغوي قوله والا

فيلزم

فيلزم النقص يرد عليه انما يلزم النقص لو لم يتصف المجموع من حيث هو مجموع بصفات الكمال واما بعدم اتصاف اجزائها فلا لم انه نقص قوله فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيه منع لم لا يجوز ان يكون المخصص نفس ذاته كما في سائر صفاته ومساواة نسبة ذاته الى جميع الاشياء ممنوعة وعدم دلالة المحدثات عليها لا يدل على عدم ثبوتها قوله بالنصوص الظاهرة في الجهة كقوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وتعرج الملائكة والروح اليه والجسمية نحو وجاء ربك وهل ينظرون الا ان يأتيهم الله والصورة ان الله خلق آدم على صورته والجوارح نحو ويبقى وجه ربك ويد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني فرضاً انها لو كانت وبان او متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر اليه الوهم قياساً للمعقول على المحسوس ولا يحكم في المعقولات قوله او يؤول بتأويلات صحيحة اي مطابقة لما يفيده القطعيات من التنزيه جمعاً بين الدليلين ما امكن فيقال مثلاً معنى صعود الكلم الطيب اليه كونه مقبولاً عنده مرتضياً لديه ومعنى عروج الملائكة عروجهم الى موضع يتقرب اليه بالطاعة ومعنى اتيان الرب اتيان امره او عذابه ومعنى خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها ويبقى وجه ربك اي ذاته ويد الله اي قدرته وعلى عيني اي بمرأى مني لعلمي وحفظي قوله واما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة فظاهر انه لا يماثله شيء بهذا المعنى والا لما اختلفا في وجوب الوجود وخواصها وعدمها قوله فلا يماثل علم المخلوق بوجه من الوجوه فان قلت علم ما ذكر مماثلة اياه في كونه موجوداً او صفة لان العرض ايضاً صفة لموضوعه قلت لا يكفي هذا القدر في المماثلة ومعنى قوله بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة وجه اصلاً ويقال الاشتراك في الوجود لفظي اذ وجود كل شيء عينه وكذا اشتراك مفهوم الصفة بين العرض اذ هو عرض وعين علمه فقال عليه منهما ما هو المقصود من نفي المماثلة بين ذاتيهما قوله لا كما يزعم الفلاسفة من انه تعالى لا يعلم الجزئيات اي على وجه

جزئي يدخل فيها الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الآن او من قبل او لم يحصل بعد سيحصل
في زمان قريبا او بعيدا كان متوافقين بان جميع الجزئيات من الازل الى الابد معلومة الوجود
له في وقت وجودها ومعلومة العدم في وقت عدمها علما مستمرا لا يتبدل فيه
اصلا **قوله** نقص وافتقار الى مخصص لان المقتضي لعلمه وقدرته نفس ذاته والمقتضي
للمعلومية نفس المعلومات والمقدورية هو الامكان المشترك بين المقدورات فلما
علم بالبعض وقدر عليه وجب شمولهما للكل والا لزم الترجيح بلا مرجح من غير شبهة
قوله ولا يقدر اكثر من واحد بمعنى انه لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد
قوله والدهرية هم قوم يسندون الحوادث الى الدهر ويبالغون فيه بالذات
حتى كانهم لا يثبتون صانعا وراءه فنسبوا اليه قالوا ان العلم نسبة بين العالم
والمعلوم فلا يصح الا بين المتغايرين وذهب بعضهم الى ان المغايرة الاعتبارية
كافية في ذلك لا يقدر على خلق الجهل والقبيح اي ما يكون خلقه قبيحا منه والا على جهله
وحاصله انه ليس للعالم بحال ان يفعله وزعم ان غايته تنزيه الله تعالى عن الشرور
والقبائح بسلب قدرته عليها فهرب عن المطر ووقع تحت الميزاب وصار كالمستجير
بعمرو عند كربته **قوله** والبلخي على مثل مقدور العبد يعني ان مقدور
اما طاعة او معصية او سفه وافعاله تعالى منزهة متعالية عنها وان لم يرد ان هذه اعتبارات
تعرض بفعل العبد عند صدوره **قوله** وعامة المعتزلة انه لا يقدر على نفس مقدور
العبد تمسكا بدليل التمانع على الوجه وخفي عليهم ان غاية ما لزم منه عجز العبد وهو
لا ينافي العبودية كما ينافي الالوهية **قوله** ومعلوم ان كلا من ذلك يدل على معنى زائد
فان العلم يدل على ان موصوفه منكشف عنده الاشياء والقادر يدل على انه
يصح منه الفعل والترك ولا يدل على انه يصح اتصافه بالعلم والقدرة وليس الكل
الفاظا مترادفة لانه **قوله** تعدد الصفات وان صدق آه لان لفظ المشتق موضوع بالذات

ماهو

39

ماهو موصوف باخذ الاشتقاق في قوة حمل التركيب اعني حمل ذو هو **قوله** فثبت
العلم والقدرة وغير ذلك قيل ان اراد بثبوت هذه الصفات اتصافه تعالى بها
فلكن لا يفيد المقصود وان اراد وجودها في انفسها مع ما هو المطلوب فثم
كيف والدليل منقوض بمثل الواجب الوجود والجواب ان المراد هو الاول والمطلوب
حاصل فان هذه الاوصاف ليست من الامور الاعتبارية مثل الحدوث
والامكان بل من الامور العينية فكما ان اتصاف الاسود بالسواد يدل على
وجود السواد فيه فكذا الحال في هذه الصفات كما اشار اليه لكن يرد عليه ان المفهوم
من هذه المشتقات ليس الا الاضافات على ما ذكر لكن معانيها فصدقها لا يقتضي الا تحقق
هذه الاضافات واما مباديها صفات حقيقية كما هو في حقنا ام ذاته تعالى كما بين لسائر
الذوات وهو مبدا لهذه الاضافات كما هو مذهب الفلاسفة والمعتزلة فليس
فيما ذكره دلالة على تعيين شيء وما قوله وانه يجري مجرى اسود لا سواد له ففيه ان المفهوم
الظاهر من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد ومن قولنا عالم هو الكشف
المعلوم له غاية الامر ان ذلك في حقنا بصفة كذا النصوص وصدور الافعال
المتقنة لا يدلان الا على ذلك **قوله** وكذا الحال في باقي الصفات فتامل ويلزمكم
كون العلم مثلا قدرة وحياة ان ارادوا انه يلزم اتحاد الاضافات التي هي العالمية
والقادرية والحيية وكون كل منها عين الموصوف اعلاها فالملازمة ممنوعة وان ارادوا
انه يلزم اتحاد مباديها بمعنى انه يلزم ان يكون شيء واحد هو ذات الله تعالى مبدا لهذه
الاضافات باعتبارات شتى وان يكون هو الموصوف بها وهو الصانع للعالم
والمعبود للخلائق فبطلان اللازم لا بد له من افادة ولذا يكون الواجب غير قائم
بذاته مبني على ان مبدا الاضافة هو الصفة لا الذات وهو ممنوع **قوله** كما وقعت
الاشارة اليه في كلام المتقدمين حيث جعلوا القديم والواجب مترادفين فلزم

لا هو ولا غيره

قوله وهي لا هو ولا غيره مع ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم

تعدد الواجب بل تعدد القديم قوله فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء اذ المثبت
القدم لغير ذاته الواحد وهذا قيل القدماء عبارة عن اشياء متغايرة كل
واحد منها قديم كما قوله لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة لكن لزمهم ذلك قيل على انه الكفر
التزام الكفر لا لزومه واجيب بان لزوم الشيء مع العلم به التزام قوله فيجوز الانفكاك
والانتقال وهو لا يصح الا على الذوات فكانت ذواتا متغايرة اذ الانفكاك يستلزم
التغاير اتفاقا ايضا قالوا ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة اقانيم الثلاثة جزء من الجوهر
وجزء الجوهر جوهر كما هو المشهور ايضا وصفوا الاقانيم بصفات الالوهية كما يدل
عليه قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وقال بعضهم ما اله الا اله واحد حتى انهم
زعموا ان اقنوم العلم لما انتقل الى بدن عيسى صار مبدأ للاحياء وسائر خوارق
العادات والموصوف بالالوهية لا يكون الا ذاتا ولقائل ان يمنع توقف التعدد
والتكثر على التغاير فانهم قد اطبقوا على انها نقيض الوحدة وانما النزاع في
في استلزامها كما هو المشهور ولها كما هو رأي المعتزلة قوله للقطع بان مراتب
الاعداد من الواحد من مراتب الاعداد ذهابا الى ما نقل من ان العدد ما يقع
في العد لانه جزء من العدد حقيقة فهو بان يكون مبدأ العدد اجدر والمشهور
ان العدد قسم من الكم فلا يكون الواحد عددا لان الكم عرض يقتضي القسمة لذاته
والوحدة تقتضي اللاقسمة على انه يمنع كونه عرضا ايضا قوله مع ان البعض
جزء من البعض يريد ان كل مرتبة من مراتب الاعداد غير الواحد عارضة لبعض
اجزاء العدد الذي فوقها لازمة له فهي في حكم معروضها في عدم انفكاكها عما
فوقها فيلزم انفكاكه [illegible] كمعروضها اذ المقتضي لعدم المغايرة اعني عدم الانفكاك
مشترك بينهما [illegible] لا يبالي بالملاقاة عليها تغليبا للواحد عليها حيث كان
ادخل في مقصوده على انه لا يتوقف على حقيقة الجزئية قوله قلب كل قديم اله

حمل الواحد

قوله

40

حتى يلزم من وجود القدماء وجود الآلهة يعني ان البرهان انما قام على امتناع
تعدد الآلهة فكل ما لم يستلزم تعددها لا يكون ذلك البرهان منافيا له فلا
دلالة على امتناع تعدد القدماء ولقائل ان يقول على هذا لا استحالة في قدم الممكن اذا
لم يكن قائما بذاته تعالى ايضا بل منفصلا عنه اللهم الا ان نحمل كلامه على حدوث
ما سوى ذات الله تعالى وصفاته قوله ولصعوبة هذا المقام يريد ان اثبات
الصفات الموجودة لله تعالى وان دل عليها العقل والنقل في الجملة لكن يرد عليه
اشكالات من وجوه مختلفة منها انها اما ان يكون حادثة فيلزم كونه تعالى
محلا للحوادث واما ان يكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وقد انعقد عليه
المعتزلة فنفوا عنه الصفات ومنها انها غير مستقلة بالوجود وهو ظاهر فاما
ان يستند وجودها الى الذات فيلزم ان يكون الواحد فاعلا لشيء وقابلا
اياه واما غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله واستكماله به
وقد استوثقوا الحكماء فلم يقولوا بالصفات وجوابه منع استحالة اجتماع
الفعل والقبول ومنها ان بعضها لا يعقل بدون متعلق كالسمع بدون
المسموع والبصر بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات
حادثة فيلزم حدوث تلك الصفات فالتزم الكرامية وجوده او كونه
محلا للحوادث وجوابه منع احتياج تلك الصفة الى متعلقاتها بل المحتاج
اليها تعلقها وهي امور اضافية متجددة اتفاقا ومنها اما ان يكون واجبة
لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا يكون كذلك فيلزم امكانها
وجودها فذهب قدماء الاشاعرة الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم
تعدد الواجب والقديم وقد عرفت ما فيه فالقول بالتحول الى المذهب
الجزل على تعدد وجودها للزام مغايرتها لذاته تعالى وامكانها ومنع بطلان

ان تقوم

الا ان يبقى

[illegible] وجودها [illegible]

بعد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث كما سبقت اليه الاشارة قوله فان
قيل حاصله ان الغيرية سلب العينية ورفعها ومعلوم ان رفع احد النقيضين يستلزم اثبات
الثاني فنفي الآخر رفعهما معا مع انه محال فنفيهما يستلزم اثباتهما معا وهو جمع بين
النقيضين وحاصل الجواب منع كون الغيرية عبارة عن سلب العينية بل هو اخص منه فلا يلزم
النقيضين ولا ما يترتب عليه من اجتماعهما قوله اي يمكن الانفكاك بينهما هذا هو المشهور
عن الشيخ الاشعري ولما ورد عليه انه لو وجد جسمان قديمان لزم عدم تغايرهما
لعدم صحة الانفكاك بينهما زاد في تعريفه قيد في عدم او في حيز فورد عليه القديمان
المجردان كالنفوس والعقول على ما يقوله الفلاسفة فان قيل هي عندهم
غير موجودة قلنا الجسم القديم ايضا غير موجود على ان ترك التقييد باحد الشيئين منهما
ليس تقييدا باحدهما معينا بل هو اطلاق تعميم يؤدي مؤدى التقييد بالمبهم
ولهذا لم يلتفت الشارح الى اعتبار ذلك القيد قوله والعدم على الازلي فلا يتصور
بين ذات الله تعالى وصفاته الانفكاك في العدم اما الانفكاك في الحيز فلا يتصور بين
مطلق الذات والصفة قوله اذ هو منها فوجودها وجوده وعدمها عدمه يريد
ان ليس للعشرة وجود زايد على وجود وحداتها التي اجزاؤها فوجودها نفس
وجود آحادها وعدمها عدمها وكانهم يدعون مثل ذلك في الصفات ولهذا
يتحاشون على القول بوجوب وجودها فانهم لو اعترفوا بان للصفات وجودا مستقلا
لزمهم ان يقولوا بانه معلول للذات فان كان بطريق الاختيار يلزم حدوثها ويلزم التسلسل
في مثل القدرة والارادة والحيوة والعلم مما يتوقف عليه الفعل الارادي وان كان بطريق
الايجاب يلزم كونه تعالى موجبا في بعضه وقد اعتقدوه نقصا يجب تنزيه ايتها فيتفصوا
عن ذلك بان صفاته تعالى ليست غير ذاته فان لم يكن وجودها نفس وجود الله تعالى فلا اقل من ان يكون
ليس غيره على ان المعدوم عندهم نقل الملاحظ قوله بخلاف الصفات المحدثة نقل عن الشيخ

الاشعري انه قال من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره كالصفات
المحدثة لا انفكاك عن الموصوف ومنها ما ليس غيره ولا عينه كالصفات النفسية الممتنعة
الانفكاك لكن ليس هذا امرا عايدا الى الاصطلاح والتسمية على ما وقع في كلام بعضهم
بل هو بحث معنوي قد تصدى لاثباته بالبرهان والمشهور من استدلالهم انك اذا قلت
ليس لفلان على غير العشرة يحكم عليه بلزوم اجزائها من الاعداد المندرجة تحتها وايضا
نقول ليس في الدار غير زيد مع ان صفاته فيها ايضا وانت خبير بان هذا الاستدلال
لو تم لدل على ان كل صفة قديمة او محدثة لازمة او مفارقة ليست غير موصوفها
قوله اذ لا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه فلا يتصور الانفكاك
من الجانبين في العدم وايضا لما استحال تحيزه تعالى لم يتصور الانفكاك من الجانبين في الحيز
لان معناه ان يتحيز كل منهما بحيز خاص فان قيل الصانع ان لم ينفك عن العالم في العدم
لكنه ينفك عنه في الوجود كما ينفك العالم عنه في الحيز وهذا القدر يكفي في امكان الانفكاك
من الجانبين لما سبق من انه تعالى مختار رفع الحلقة ولم يلتفت الى التقييد بان يكون في عدم او
في حيز قلنا الانفكاك انما نسب الى احد الجانبين اذا كان منشأ الانفكاك في ذلك
الجانب بان يكون موجبا للانفكاك حاله وعرض فيه لا يمكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود
وانفكاك العالم عن الصانع فلا حاجة الى اعتبار الظرفية في تصور انفكاكهما من الجانبين
واذا عرفت ذلك فالغيران لما كانا موجودين يمكن الانفكاك بينهما فاذا عدم احدهما
انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كانت منشأ الانفكاك هو حال المنعدم ينسب
الانفكاك في الجزء الى العالم لا الى الصانع ولهذا قال من زاد اعتبار العدم من الجانبين
في عدم او حيز اقتصارا على المراد فتدبر فيها كما الهم سبيل الرشاد قوله والذات
دون الصفة فان كثيرا من الصفات يزول ويبقى موصوفاتها ومبنى هذا الكلام على
ما اشتهر بين المشايخ من ان كل صفة لا تنفك عن موصوفاتها بناء على عموم الدليل كما عرفت

ما عينا

لا على ما حكاه من تخصيص الدعوى بالصفات البديهية ولا على ما حكاه عن الشيخ من تخصيصها بالصنائع النفسية **قوله** ظاهر الفساد لان الموجود العشرة وجود واحد مركب من وحدانها وانتفاء المركب بكل واحد من اجزائها غير المستلزم اياه **قوله** المراد امكان تصور وجود كل واحد منهما مع عدم الآخر وحاصله انه يمكن ان يعقل وجود كل منهما في الخارج اي التصديق به مع الجهل بوجود الآخر وان كان وجوده بدونه محالا في نفسه وينبغي ان لا يفهم من ظاهر عبارته انه يمكن فرض كل منهما دون صاحبه على قياس ما سمعت في الماهية وذاتياتها والا لزم المغايرة في الوجود بين الصفة والموصوف

قوله مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل لما عرفت من وجوده العرض في نفسه هو وجوده في موضوعه فلا يتصور التصديق بوجوده الخارجي دون التصديق بوجود محله فيه **قوله** وكالعلة والمعلول فانه لا يمكن التصديق بوجود كل منهما معروضا لاضافة العلية والمعلولية دون التصديق بوجود صاحبه وهذا لا ينافي ما سبق من انه يمكن ان يصدق بوجود العالم ثم يطلب ثبوت الصانع بالبرهان اذ الغرض هو التصديق بوجوده عاريا عن معلوليته فتامل **قوله** بل من الغير بل نقول يلزم على هذا ان لا تثبت مغايرة بين مفهومين اصلا لانه يمكن ان لم يكن احدهما مغايرا للآخر فذلك ظ وان كان مغايرا فلما ذكره من ان الغيرية من الاسماء الاضافية **قوله** فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل فان المتغايرين وجودا لا يصح حمل احدهما على الآخر وان فرض لهما ارتباط بتصور لكن يرد عليه حمل المفهوم العدمية اذ لا يكون لها اتحاد بموضوعاتها في الوجود وهذا البحث من امهات الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول فلا بأس ان نشير الى ما يبدو في خلدي من تحقيقه بعبارات موجزة فنقول قد تقرر فيما بينهم ان للذهن العقلية ان تنتزع من الشيء الواحد باعتبارات مختلفة واسعة متفاوتة بالعبارات الى الامور المعتبرة في ذاته والى الامور الخارجة عنه وجودية كانت

او

او عدمية صورا شتى مطابقة له وللافراد المطابقة والموافقة له في الصنف او النوع او الجنس على اختلاف مراتبها وفيما هو اعم من ذلك ومعنى مطابقتها لها ان بينها نسبة مخصوصة بها يكون الصورة حكاية عن تلك الافراد ومرآة لمشاهدتها بوجه ما حتى كانها عينها انسلخت عن عوارضها واكتنفت بعوارض واحد من تلك الافراد ومطابقة الصور للاشياء المعينة قد لا يكون معلومة فاذا اردنا ان نعرف مطابقة مفهوم من المفهومات لشيء من الاشياء لغرض من الاغراض نستحضر ذلك الشيء بالصورة المعلومة المطابقة له ونجعلها آلة لملاحظتها ونحكم عليه بذلك المفهوم ونحمله ويكون معنى حملنا انه مطابق له بالمعنى المذكور فيجب ان يكون مفهوم الموضوع ومفهوم المحمول صورتين متغايرتين ليصح معرفة مطابقة احديهما للشيء الواحد دون الاخرى ليفيد الحمل وان يكون ما يطابقهما امرا واحدا ليصدق القضية وهذا معنى قولهم الحمل هو هو يقتضي جهتي تغاير واتحاد وان اختلف عباراتهم في تلخيص العبارة عن تينك الجهتين فاحسن التدبر في هذه الجملة فانها تكشف لك عن معنى الحمل وتسهل عليك حل الشبهات الموردة عليه في مواضع اخرى **قوله** والتغاير بحسب المفهوم ليفيد قد خولف عليه في هذا الحرف بان مجرد التغاير لا يكفي في الافادة على ما عرفت تحقيقه ذلك من قبل وليس كما ينبغي لانه جعل التغاير شرطا للافادة لا سببا كافيا فيها لما ان هذا القدر كاف في غرضه هنا كما لا يخفى **قوله** ولا يخفى ما فيه فان مغايرة شيء لكل شيء لا يستلزم مغايرته لكل جزء من اجزائه **قوله** تنكشف المعلومات موجودا كان او معدوما محالا كان او ممكنا حادثا كان او قديما متناهيا او غير متناه جزئيا او كليا وبالجملة جميع ما يمكن ان يتعلق به العلم فهو معلوم بالفعل لله تعالى لما عرفت من ان المقتضي للعالمية ذاته والمعلومية والمقتضي للمعلومية ذاته ونسبة الذات الى جميع المعلومات على السوية وقد ثبت علمه تعالى بوجود كل منها متقيدا بوقت وجوده على وجه كلي وبعدمه متقيدا بوقت عدمه كذلك

غير انقطاع

مشاهدة مطابقتها

ما يطابقانه بيان

وينفعك بيان

ضوابط

عليه علما ... غير ان ... المقتضي ... علم ... كان ... ان

علی ما سبقت الیه الاشارة فی تقریر مذهب الحکماء وهو بان ازلا وابدا لا یتغیر ولا یتبدل
وعلم متقید بالزمان وهو علمه تعالی بالمتجدد المعین بانه وجد وزال وهذا متناه بالفعل
حسب تناهی المتجددات وغیر متناه بالقوة کالمتجددات الابدیة متغیر متبدل الا ان تغیره
لا یوجب تغیرا فی صفة العلم ولا تغیر امر حقیقی فی ذاته تعالی بل یوجب تغیر اضافة العلم
وتعلقه بالمعلومات قوله لا فساد فیه وقوله بتعلقها بها اشارة الی دفع ما یقال من جمیع المعلومات
لو کانت منکشفة له تعالی یلزم ان یکون عالما فی الازل عنده بان زیدا دخل الدار وجهل
تم عنه ومن ههنا ذهب ابو الحسین البصری الی انه تعالی لا یعلم الاشیاء قبل وقوعها ودفعه
بان الموجب لذلک فی المعلوم لا نفس العلم بل تعلقه وهو متعلق فی الازل بان زیدا
سیدخل الدار حقا فاذا دخل یزول ذلک التعلق بانه دخل قوله ویؤثر فی المقدورات
عند تعلقها بها اعلم ان للقدرة عند المحققین بالمقدور تعلقین تعلق معنوی
لا یترتب علیه وجود المقدور بل یکون اقتدارا علی ایجاده وترکه وهذا التعلق لازم
للقدرة القدیمة قدیم بقدمها ونسبته الی الضدین علی السواء وتعلق اخر یترتب
علیه وجود المقدور او عدمه عند القائلین بان العدم مقدور وهو المعبر عنه
بالتأثیر والتکوین والایجاد ونحو ذلک والاظهر انه حادث عند حدوث المقدور
وفی کلام البعض ما یشعر بانه قدیم لکنه متعلق بوجود المقدور لا فی الازل بل وقت وجوده
فیما لا یزال وفی قوله یؤثر فی المقدورات عند تعلقها بها ما یدل علی ان المراد بالتعلق
هو المعنی الثانی وانه حادث ولعله اختار ذلک لقوته لکن الاوفق لکلام المتن ان المراد
المعنی الاول اذ التعلق الموجب لوجود المقدور عند القائلین بوجود التکوین
لیس للقدرة بل للتکوین علی ما یجیء تفصیله قوله توجب صحة العلم ای یقال والقدرة
کما هو المشهور [illegible] فی التعبیر والحق لفظ الصحة اذ الحیوة لا توجب العلم [illegible] قوله
والقوة ای بمعنی القدرة لم یتعرض لافرادها بالذکر والفصل بینها وبین القدرة بالجبر

وجهها

وجهها علی ما لا یخفی وما قیل من انه تنبیه علی انه یراد فی القدرة وان اسم تعلق علی
لفظ القوی فالثانی بعید باعتبار مقامه علی انهم فسروا وقوع اسم کمال القدرة
علیهما بحیث لا یتأتی [illegible] فیکون ذلک معنی اخر للفظ القوی غیر القدرة والاظهر منه
بل فیه شبهة تصرح بالمباینة فیدرک المسموعات والمبصرات ادراکا لا علی سبیل
التخیل ای ملاحظة المحسوسات بعد غیبوبتها عن الحس ولا علی سبیل التوهم ای ادراک
المعانی الجزئیة المتعلقة بالمحسوسات کصداقة زید وعداوة عمرو ولا علی طریق
تأثیر حاسة وانطباع الصورة فی الحدقة کما فی ابصارنا او وصول هواء متکیف
بکیفیة الصوت الی السماخ ووقوعه فی العصبة المفروشة فی مقعره کجلد الطبلة
کما فی سمعنا ویمکن ان یعتبر تأثیر الحاسة فیهما معا وهو الاولی بل یمکن اعتبار وصول
الهواء کما کان فی ابصارنا ایضا محتاج الی المتوسط سواء استشف بین الرائی
والمرئی وفی هذا رد علی من انکر السمع والبصر فی حقه تعالی متمسکا بانهما مشروطان
بما لا یتصور فی حقه تعالی وذلک لان اشتراطهما بما ذکرتم وحصولهما به فی حقنا بمجرد
جریان العادة بذلک قوله ولا یلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات اشارة الی
ابطال تمسک آخر لهم فی ذلک واعلم ان الشیخ الاشعری اختار ان ادراک الحواس
علم بمتعلقاتها فیلزم من کونه سمیعا بصیرا ان یوجد له صفتان زائدتان علی العلم
تنکشف بهما المسموعات والمبصرات وقد عرفت ان الجمهور خالفوه فی ذلک فیلزمهم
ان یجعلوهما صفتین زائدتین علی العلم لکن المنقول عن الامام ان الفلاسفة والکعبی
وابا الحسن البصری قالوا هما العلم بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والکرامیة
انهما صفتان زائدتان علی العلم واما ادراک [illegible] المحسوسات اعنی الملموسات و
المذوقات والمشمومات علی ما حکاه عن امام الحرمین من الصحیح [illegible] به عندنا وصفه تعالی
باحکام الادراکات المتعلقة بها وان لم یجز وصفه بالشم والذوق لما ان ذلک مبنی علی اتصال [illegible]

صفتان هنا

عن اتصال الابدان

والذوق

بجب تنزيهه تعالى فعند الاشعري لا حاجة في ذلك الى صفة آخر غير العلم واما عند غيره
ممن قد اعتبر تعلقه في العلم بالمصلحة فيحتاج الى صفة اخرى هي مبدأ لذلك ومن هنا عد
بعضهم الادراك صفة ثابتة له وراء التكوين فتدبر قوله لانها صفة قديمة يحدد تعلقها
يؤيد ما ذكرناه من انه اختار ان الايجاد واثر القدرة وان هذا التعلق يحدث
عند حدوث الحادث قوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم
تابعا للوقوع اما استواء نسبة القدرة الى الكل فشيء لم ينكره احد واما كون تعلق
العلم تابعا للوقوع بمعنى ان العلم انما يتعلق بوقوع الشيء المعين لانه في نفسه كذلك
والا لكان جهلا فقد منع ذلك في العلم العقلي للقطع بانا احدنا يتصور امرا من الامور
ويصدق لتضمنه لمصلحة من المصالح فيفعله لكن الاصحاب قد جزموا القول باستواء
نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا الى الفعل ما لم يحصل
الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونبهوا على ذلك بانه لا وجود الا
ويمكن تصوره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه تخصيص بلا مخصص
ومما نبه على ذلك انا نتصور كثيرا امرا معينا ونعلم فيه مصلحة لكنا لا نفعل لكل
مانع او لخطار رادع او لنحو ذلك فلم يحصل لنا المعنى المسمى بالارادة و
وبالجملة بعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح منه الفعل والترك ينبغي
ان لا يتوقف عاقل في ان علمه بوجه المصلحة لا يكفي في فعله فان هذا العلم
لازم ذاته لا ينفك قطعا والا لزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا التزم
الفلاسفة القول بالايجاب مع اعترافهم بايجاده تعالى للعالم على النظام المشاهد
تابع لعلمه بوجه الكمال نعم قد ورد على القول بالارادة انه ان جاز
تعلق الارادة لكل من الضدين بدلا عن الآخر فتعلقها بالارادة باحدهما
ترجيح بلا مرجح وان لم يكن كذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضى ذاته فالمريد

غير

44

غير قادر على الفعل بالمعنى المذكور اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوبا
مترتبا على التعلق للارادة بل لم يجزم منه الا وقوع هذا الضد وغاية ما يمكن ان يقال
فيه ان تعلق الارادة باحد الضدين لذاتها لا بمعنى ان ذاتها تقتضي التعلق به
البتة بل بمعنى انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذا خاصة
الارادة فلا يجوز مثله في القدرة قوله على من زعم ان المشية قديمة زعمت
الكرامية ان المشية صفة قديمة متعلقة بجميع ما شاء الله تعالى من الحوادث
من حيث تحدث واما الارادة فمتعددة وحادثة حسب تعدد الحوادث
وحدوثها وهم يجوزون قيام الحوادث بذاته تعالى على ما سمعت من قبل قوله
وعلى ما زعم ان معنى ارادة الله تعالى انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب المشهور
ان القول بان معنى كونه مريدا انه ليس في فعله بمكره ولا ساه ينسب ذلك الى النجاري
في احد قوليه والقول بان معنى ارادة الله تعالى فعل غيره امره به ينسب ذلك
الى الكعبي ومعنى ارادة الله تعالى فعل نفسه عنده علمه به والمراد مما وقع في
في المواقف قال الكعبي معنى الارادة في فعله العلم لا ما وقع في شرحه من تفسيره
بالعلم بما في الفعل من المصلحة فانه قول ابي الحسين البصري ووقع في كلامه ما يدل على ان
كثيرا من معتزلة بغداد ذهبوا الى ان ارادة الله تعالى فعل نفسه انه ليس بمكره
ولا ساه وفعل غيره امره به وينبغي ان يكون هذا هو المراد مما ذكر في الكتاب
قال واما الاعتراض على قول النجار بانه يوجب كون الجماد مريدا لانه ليس بمكره
ولا ساه ليس بشيء لانه انما يفسر بذلك ارادته تعالى وفيه تأمل اذ المقصود انه لو صح
اطلاق المريد عليه بمجرد ذلك لصح اطلاقه على الجماد الغير القائم مصحح الاطلاق فيه
نفسها فتدبر قوله لو شاء لوقع لقوله تعالى لو شاء ربك لآمن من في الارض
جميعا ولقوله عم ما شاء الله كان قد تلقته الامة بالقبول وورد على ان

المراد

السلف والخلف وتاولوه بان ما شا الله حسنة قبروا لجار عدولا عن الظ
من غير دليل قوله وهو غير العلم اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه بل يعلم خلافه
كما اذا اخبر بوقوع نسبة تامة وهو عالم بانتفايها ولا شك انه في حال الاخبار
يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل المخاطب عليه بعبارته وليس ذلك علما بوقوع النسبة
ولا اعتقادا له ولا ظنا به قوله ولا شك فيه لظهور ان شيا من ذلك غير حاصل له فانكار ان ما ذكره
انما يدل على مغايرته لليقين دون ساير الاقسام الادراكات كما غفول عن قوله وهو يعلم
خلافه وكذا لا يرد ما قيل من ان ذلك لا يتم في الواجب فقياس الغايب على الشاهد غير مفيد
لان ما ذكره تصوير للكلام النفسي وكشف عن ماهيته لخفاء فيها ولذلك انكره غير الاشاعرة
واما البرهان على ثبوته له تعالى فيجي بعد الشطر واعلم ان الكلام النفسي على ما ذكر
من تصويره عبارة عن مدلول الكلام النفسي اللفظي وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما
بان الكلام النفسي اي المعنى الحاصل في النفس شي واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه
اي المتواردة من لغة ومن لغات بل بعبارات تدل عليه بغير العبارات مثل الكتابة والاشارة وغير المتغير غير المتغير
وزعم بعضهم انه غير مدلول الكلام اللفظي قايلا ان المعنى الذي نجده من انفسنا لا يتغير
بتغير العبارات ومدلولاتها فان قولنا زيد قايم وزيد يثبت له القيام والتصديق بالقيام
تعبيرات عن معنى واحد وانكار ذلك مكابرة ولا شك في مدلولات الالفاظ متغايرة فليس ذلك
في مدلول اللفظ وهذا عن كلام القوم بمراحل قوله كما مر عبده قصدا الى اظهار عصيانه
ما اعترض عليه بان الحاصل في هذه حقيقة الامر لا حقيقة الامر يعني ان الامر النفسي الذي هو مدلول
اللفظي اعني الطلب غير حاصل هاهنا ثم ادعى ان هذه الصيغة تعبير عن حالة ذهنية وانكاره مكابرة
فورد عليه بان اللفظ انما يعبر عما يدل عليه وضعا وهذه الصيغة موضوعة للطلب الحاصل
للمتكلم فان اراد ان ما قدرنا هاهنا عما وصفت له فالمكابرة هو الاعتراف به لا انكاره
وان اراد انها موجهة معنى الطلب فلا بد ان يكون متصورا له فذلك المعنى المتصور له

حالة

وجود عيني بالاتفاق ولا وجود ذهني عندنا فكيف يعد كلاما نفسيا وان اراد انه ما لم يوجد له
باعثة على التلفظ بهذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان يكون تلك الحالة كلاما نفسيا
بل هي ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره صاحب المواقف وهذا الكلام بحذافيره
عايد في صورة الاخبار على الوجه الذي سبق فتدبر قوله وتواتر النقل عن الانبيا فان
الارسال لا يتوقف الا على وجود المرسل واتصافه بالصفات التي يتوقف عليها الفعل
الاختياري من الحياة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسل بان يخلق فيهم
علما ضروريا برسالته وما يتعلق به من الاحكام او يخلق الاصوات الدالة عليها او بغير ذلك
ويصدقه بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج في شي من ذلك الى الكلام بل قيل
لا حاجة فيه الى العلم ايضا قال وهذا مكابرة نعم نتيجة ذلك في الكلام على ما صرح به الامام
وما سبق كان كلاما ظاهريا مشهورا فيما بينهم فقد استشهدنا في توجيهه وتمشيته ما امكن
وهذا اتم واكمل قوله مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام فان معنى التكلم
لغة هو اتصافه بصفة الكلام لا ايجاد الكلام في غيره كما زعمه المعتزلة في معنى كونه تعالى متكلما قوله
ولما كان في الثلاثة الاخيرة ولما كان الباعث على تكرار الاشارة ... ما ذكره على عكس الاعادة جواب لما
ترتيبها الابتداء فتقدم ما كان النزاع فيه اكثر والنزاع فيه اشهر والتفصيل اوفر قوله لان امتناع
التكلم بالحرف الثاني بدون الحرف الاول بديهي وايضا الحروف منها مصوتة وهي ما صوتت
والمصوتة لا يمكن به الابتدار وكذلك الصامتة الساكنة عند البعض فالمتلفظ بها مسبوق
بتلفظ حرف صامت متحرك وايضا الكلام لا يخلو عن الحروف المتحركة وقد تقرر فيما بينهم ان التلفظ
بالحرف المتحرك سابق على التلفظ بحركته ويمتنع في هذا الكلام امتداد اخر قوله ومع ذلك فهو
قديم اذ لما يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى فلم يضطروا الى الالتزام ما يشهد البداهة باستحالته
ما قدم المؤلف من الاصوات والحروف قال ره وبما رايت الكلامية في بعض الشروح انهم لما رأوا بعضهم
وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى انه منتظم من الحروف المسموعة

قوله فقد اجتمعنا

بل لما اعتقدوا ان الكلام قد يجتمعنا لا يجوز ان
قيام الحوادث بذاته تعالى

اشرال بدل

مع حدوثه قايما بذاته وانه قول الله تعالى لا كلامه وان كلامه قدرته على التكلم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث وما كان مباينا للذات فهو محدث لكن لا بالقدرة **قوله** فكما ان الكلام لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس لكن لما كان في الكلام النفسي وضده نوع خفاء ولم يشتهر اطلاق لفظهما عند اهل العرف واللغة الا على الكلام اللفظي وضده **قوله** على ان ذلك انما يليق بكمال التوحيد ولانه لا دليل له على الدليل لا والخطابي ويرد على الكل ان عدم الدليل في نفس الامر ممنوع وعندك لا يفيد على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول **قوله** بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلق يريد ان تلك الاقسام ليست انواعا حقيقية للكلام بل هو انواع اعتبارية له فان الكلام نوع متحصل في نفسه فاذا اعتبر تعلقه بشيء معين على وجه مخصوص يصير خبرا واذا اعتبر تعلقه به او بآخر على وجه آخر يصير امرا او نهيا او غير ذلك فذهب ابو سعيد من الاشاعرة الى انه ليس لكلامه تعالى في الازل الا انما ذكر فيما لا يزال وهو المذكور في الكتاب اذ الامر بدون المامور والنهي بدون المنهي تعلقهم محال وذهب غيره الى ان تعلقاته ايضا ازلية وسيجيء الجواب عن دليله **قوله** وذهب بعضهم حكى ذلك عن الامام الرازي ومنهم من قال انه في الازل خمسة الخبر والامر والنهي والاستفهام والنداء **قوله** ورد بانا نعلم اختلاف هذه المعاني بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد قيل وايضا يمكن ارجاع الجميع الى كل واحد من الاقسام اذ لا شك ان لكل واحد نوع استلزام للآخر واحد فالتخصيص تحكم وفيه بحث لا يخفى وقد تنبه الفطن من هذا الكلام الى ان الكلام النفسي لا يختلف باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالالفاظ المتفاوتة فتدبر **قوله** كما اذا قدر الرجل ابنا له فامره بان يفعل كذا قيل الموجود في هذا العلم على الامر والتخيل الا حقيقة لكن الغرض في ذلك فيما اخبره صادق بانه سيولد ابن بعد موته فيقول لمن حضر عنده اني آمر ابني ان تشتغل بالفنون والكمال فبلغوا اليه امري بل ربما يكتب في ذلك بخطه ويامر بدفعه

البك

البكليه ليعلم ابنه فيطلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب حالا بعد ذلك سيما وحقا بل كيسا وحنفا واما الخطاب ان مثل الموجود والمعدوم كما اوامر النبي عليه السلام بالنسبة الى جميع امته فليس من هذا القبيل فانه بتنزيل المعدوم منزلة الموجود تغليبا له عليه وذلك طريقة معهودة فيما بينهم والاخبار بالنسبة الى الازل لا تتصف بشيء من الازمنة بان يكون الزمان ظرفا لنفسه بل هو مجرد عن الزمان وان حكم وان كان مقيدا به مثلا تقول زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم في غيره بخلاف قولنا ودار خل في الدار في وقت معين وجوده خارج عنها في غيره بخلاف قولنا سيدخل زيد الدار او دخل فان الاخبار مقيد في الاول بزمان سابق على زمان الدخول وفي الآخر بزمان متاخر عنه وذلك انما يتصور اذا كان المخبر زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الوجه الاول لتعلق ازليا لا يتغير ولا يتبدل على الوجه الثاني لكن لا بالنظر الى ذاته تعالى بل بالنظر الى زمان آخر وجود ذلك الحادث في زمانه وقبل الوجود كما قد سلف وقد يقع مثل ذلك في اخبار فتدبر **قوله** مخلوق لئلا يسبق الى الفهم وانما يسبق الى الفهم ذلك لما شاع من اطلاق لفظ القرآن على ذلك المؤلف عند اهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه مثل ذكر في كلام الله ومن قال وفيه تنبيه على المراد فقد سهى **قوله** جهلا وعنادا قال رد وكفى على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب فيه القرآن فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا **قوله** من التاليف والتنظيم اراد بالتاليف مجرد التركيب من الكلمات والجمل وبالتنظيم جعلها مترتبة المعاني متناسقة الدلالات حسب ما يقتضيه العقل وبالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا دفعة بقرينه وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله من سماء الارض بدفعات لما في باب التفعيل من الدلالة على كثرة الفعل وقد روي انه تعالى انزل القرآن جملة من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة في الصحف

Marginal notes:

بقوله

من وقته

الان كلام امام الحرمين في القرآن المكتوب في المصاحف والمقروء بالالسنة والمحفوظ في الصدور

جملة ما

الصورة

الفضائل

ثم نزل منها الى النبي عم منجما موزعا من ثلث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء
الحوادث ولا اشكال ان لكل الاثار والجمل وجود بعضها مشروط بانقضاء البعض فالمؤلف منها
حادث وكذا الانزال والتنزيل لا يصح على الصفة القديمة وكذا العربي والمسموع والفصيح
من اللفظ والمعجز بحسب مقارنته لدعوى النبوة فيكون حادثا **قوله** الى غير ذلك كافتتاحه
بالافتتاح والاختتام واتصاف بعضه بالتشابه وبعضه بالاحكام وانقسامه الى السور
والآيات وتميزه بالفواصل والغايات ومنه كونه ذكرا كما قال الله تعالى هذا ذكر مبارك وانه ذكر
لك ولقومك والذكر كقوله تعالى وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث وما يأتيهم من ذكر
من ربهم محدث **قوله** والا يصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة له ان اراد انه
يلزم صحة قيام تلك الاعراض فالملازمة ممنوعة وان اراد انه يلزم صحة حمل تلك الاعراض
عليه تعالى حمل الاشتقاق فالمناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم يصح
ذلك لغة وشرعا **قوله** فالكتابة تدل على العبارة وهي على ما في الاذهان وهي على ما في الاعيان
بيان للعلاقة المصحح بوصف الكلام القديم بما هو من صفات الالفاظ المنطوقة والمخيلة
ونقوش الكتابة ثم ان الوجود في الاوليين من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان
لموضوعها عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصلي به يصدر ويظهر احكامه
وفيه يعتبر قدمه وحدوثه والثاني على تقدير ثبوته وجود ظلي لا يترتب اثاره عليه ولا يعتبر
حدوثه او قدمه واما الاخيران فليسا عارضين لما نسبا اليه حقيقة بل لما يدل عليه
من اللفظ والنقش الدال عليه فظهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما **قوله**
وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المسموعة المنطوقة
اي يلاحظ فيه انها في تلك الالفاظ به حقيقة فيكون وصف القرآن به مسامحة بناء على
على العلاقة السابقة وكذا الكلام في قوله المخيلة وقوله والاشكال المنقوشة وفرع عليه
ذلك اعترض بان هذا جواب آخر لا تحقيق لجواب المص ثم انى اراك سعدك لكن التحقيق

الذي اورده للتحقيق جواب المص ان مرادهم من الكلام النفسي هو مدلول الكلام اللفظي
فلا يكون فيه مرية من ذلك **قوله** لما كان دليل الاحكام قد ظهر مما سبق ان القرآن حقيقة
هو المعنى القديم والطلاقة على اللفظ تجوز من باب تسمية الدال باسم المدلول
ولما كان الاشهر من الاصوليين انهم يقولون ان القرآن اسم اللفظ والمعنى جميعا
اشار الى ان المعنى المجازي لما كان هو المناسب لغرضهم تعاد فوا عليه فجعلوه اسما له
وعرفوه بما يناسبه فلا يتم ذلك بما ذكرناه **قوله** فموسى عم يدعيانه لما كان معنى سماع
كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه وكلامنا قد سمع ما يدل عليه فما معنى اختصاص موسى عم
باسم الكليم فاجاب بانه سمع صوتا دالا على كلامه مخلوقا له من غير دخل كسب بعيد
من عباده وان كان من جهة واحدة فانه ذهب الشيخ ابو منصور والاستاذ
ابو اسحق وقيل سمعه بصوت من جميع الجهات واختار الامام الغزالي انه سمع كلامه
الازلي من غير صوت ولا حرف كما يرى في الآخرة ذاته بلا كم وكيف **قوله** فان قيل
لو كان كلام الله تعالى حقيقة يعني انه قد علم من الكلام السابق ان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى
القديم والطلاقة على اللفظ مجاز اذ تعارض الاصوليين وتوهمهم انه موضوع للفظ القرآن
فيلزم ان يصح نفيه عن اللفظ اذا قوى امارة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي واقوى امارة
الحقيقة عدم صحته والنفي ههنا غير صحيح بالاجماع **قوله** اذ لا معنى معارضة الصفة القديمة
اذ لا معنى لدعوة العرب الى المعارضة والاتيان بمثل صفة قديمة وفيه بحث لان تلك الصفة
القديم عبارة عن المعاني المناسبة المدلولة للالفاظ المرتبة فكيف لا يتصور من العرب ترتيب
المعاني على وجه يبلغ رتبتها في البلاغة وان لم يكن قديمة مثلها على انهم ينكرون قدمها
ويجعلونها من ترتيب النبي عم والمقصود من التحدي الزامهم وتعجيزهم لا طلب الاتيان
مثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها يستحق الكلام ان يوصف
بالفصاحة والبلاغة والبراعة وغير ذلك انما هي حال المعاني المترتبة في نفس لا حال الالفاظ

للالفاظ من حيث الدلالة على المعنى

جواب لما

اثارة

المنطوقة وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى اللفظ بل لامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس فالاولى
ان يتمسك في ذلك بان المعجز يجب مقارنتها لدعوى النبوة كما هو المشهور **قوله** وانما هو باعتبار
دلالته على المعنى فيكون منقولا عرفيا حتى لو استعمل بحسب الوضع الثاني في المعنى الاول او في المعنى الثاني
مجازا لكنهم لا يتحاشون عن تسميته مشتركا نظرا الى انه يصح استعماله في معنييه بطريق الحقيقة
نظرا الى اشتراكا اهل الاستعمال في وضعه ومن هنا يتوهم انه مشترك **قوله** ومن قدم
النظم المؤلف المترتب الاجزاء يعني انه ليس مراده ان اللفظ مع كونه متعاقب الاجزاء في الوجود
قديم فانه بديهي الاستحالة **قوله** بل يعني ان اللفظ القائم بالنفس ليس مترتب الاجزاء ليس معناه
انه ليس من اجزاء مترتب وضعي وهيئة تاليفية في الحروف بدونه لا يكون نوع الكلام بدونه
لا يكون كلاما ودالا للدلالة على المعنى الوضعيه والمزايا الخطابية لا يتم بدونه بل معناه
انه ليس بينهما ترتيب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض
كما في القراءة فانه لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم ننزع عن بعضها العدم وما عندنا الا
للتلفظ بجميع الحروف معا بخلاف وجود ما في ذات الباري تعالى فان وجود جميعها هناك معا
لازم لذاته تعالى دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها ومما يحاكي ذلك حكاه بعينه وجود
الالفاظ في الحافظ مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض وابتداء
عن غيره حالها مثل الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بان وجود الحروف
على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لا يضرنا
اذ الغرض مجرد التصوير والتفهيم لا الاثبات بطريق التمثيل فبطل ما يتوهم من انه اذا لم يكن
بينها ترتيب لا يبقى فرق بين لمع وملع ونظائرهما وما ذكره رحمه الله من ان قيام الحروف والصوت
بذاته تعالى ليس بمعقول وان كان غير مترتب الاجزاء كحروف واحد مثلا فان اراد كيفية قيامه
غير معقولة لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلا ولا يجوز فساده فانه لما جاز قيامه
ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته تعالى لا بد لنفي ذلك من دليل **قوله** ونحن لا ننقل

من قيام الكلام بنفس الحافظ آه هذا مسلم لكن لا يضر بالمقصود والكلام انما يرد لو فهم من نفي
الترتيب بين الاجزاء نفي الترتيب الوضعي والهيئة التاليفية وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور
بدون كلمة ولا الكلام ولا دلالة وضعية وذوقية بل المقصود منه نفي تعاقبها في الوجود
كما عرفت وقد استشكل عليه ايضا ان القرآن ان كان اسما للمخصوص الالفاظ القديمة
يلزم ان لا يكون المنقول بين دفتي المصاحف والمقروء بالالسن والمحفوظ في الصدور
نفس القرآن بل مثله وان جعل اسما للنوع يلزم صحة نفيه عن خصوصها وهذا الاشكال
غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآن موضوعا
بازاء اللفظ المنطوق المنظوم فالترديد عائد بعينه واجيب عن ذلك بانه اسم للمؤلف
المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه وما يقرؤه كل واحد مثله لا عينه
واختار المولى الشارح انه اسم لا من حيث تعين المحل فيكون واحدا نوعيا وكل ما يقرؤه
قارئ نفسه لا مثله وكذا الحكم في كل كتاب او شعر ينسب الى مؤلفه وما قيل من انه يلزم صحة نفيه
عن ذلك ان اريد صدق سلبه فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان اريد سلب
كون الفاظ القرآن موضوعا بازائه مخصوصه او سلبكون مسمى القرآن نفسه فبطلانه ممنوع
كما ان لفظ الانسان غير موضوع وليس مسماه اعني ماهية الانسان نفس زيد **قوله** الاول
ان يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى فقد ذكر انه صفة لله تعالى فيكون قائما بذاته اذ لا معنى لقيام
صفة الشيء بغيره فيكون ازليا فقوله لجاز اطلاق كل ما نقدر هو عليه لا اعراض على الله
فيقال انه اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر على البياض وكاتب ومتحرك الى غير ذلك
ولا سبيل لبطلانه **قوله** فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل فيه منع لجواز ان يكون تكوين
التكوين نفسه والجواب ان التكوين حكوين بالنسبة الى التكوينية ويجيء ان التكوين غير المكون
ثم قيل ويمكن ان يقال نفس التكوين المتصف به الباري تعالى ازلا يتعلق بوجود نفسه لاستحالة
ان يتسبب ذات الشيء على وجوده وقد منعه جمهور العقلاء وخصه بالواجب وجوز ذلك

ذ غيره بسد باب اثبات الصانع قوله لو حدث لحدث اما في ذاته لم يلتفت الى المقدمة التي بني عليه
الدليل الاول اعني امتناع قيام صفة الشيء بغيره لما لم يكن فيها من خلاف البعض بكثير الادلة
والشعار بانه يمكن اتمام الدليل على المط بدونها قوله ومبنى هذه الادلة اما الاول
فلانه لا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تع واما الثاني فلانه لا يلزم من كونه خالقا
في الازل وجود صفة حقيقية فيه اذ الخلق والتكوين والايجاد واشباهها من الامور
الاضافية واما الثالث فلان الاضافي لما لم يكن موجودة لم يحتج في تجددها الى التكوين
واما الرابع فلما مر في الوجه الاول قوله ومميتا ومحييا فيه اشارة الى انه لا نزاع
في ان نفس الاحياء والاماتة والخلق والتخليق والايجاد والاخراج من الوجود
الى العدم من قبيل الاضافي لا كما يشعر به كلام المشايخ من انها امور موجودة هي
بالتكوين وسيصرح بذلك فيما بعد وانما النزاع في انه هل لهذا الاضافي مبدأ حقيقي
غير القدرة والارادة مسمى بالتكوين ام لا قوله ولا دليل على كونه صفة اخرى والذي
يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي يجب في الفاعل ويمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول
فان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة
الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى والظ انه يريد بارتباط الفاعل
بالمفعول صلاحية تاثيره فيه ويريد بالمعنى الذي يختص الفاعل مبدأ تلك الصلاحية
فنقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة بالنسبة الى الصفات
فنفس ذاته الممتازة بذاتها عن ساير الذوات هذا على رأينا واما على رأي الحكماء
فالقادر لفعله مبادي معلومة والموجب ان كان واجبا فذلك المبدأ نفس ذاته وان كان
ممكنا فيجوز ان يكون نفس ذاته وجزءا او خارجا لازما او عارضا وجوديا او عدميا
واذا تعدد المعلول يكون بالنسبة الى كل معلول شيئا باذكر وبالجملة ادعاء كون المعنى
الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول معنى واحدا قائما بذات الفاعل مشتركا بين الممكن

والواجب

والواجب والقادر والموجب جعلهما بالوجدان موجودا في الاعيان مجامعا لوجود المعلول
وعدمه متميزا بالتكوين مع انه لا يوافق مذهبنا بعيد بعيد عن الصواب وخروج عن الانصاف
ثم ان الوجدان قد لا يتم الان فلنا ننكره لكنا ننكر الموجود به قوله فان المبدأ جواب
عما ان مبدأ الايجاد لا يجوز ان يكون هو القدرة لان اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل
فيكون نسبتها الى الطرفين على السواء فلا بد من صفة اخرى تخصص احد الطرفين
قوله ولما استدل القائل بحدوث التكوين اي تكوينه من الامور الاضافية المتجددة
لا من الصفات الحقيقية القديمة ولهذا اجمل هذا الوجه في المقاصد معارضة لنفي التكوين
قوله والمكون حادث بحدوث التعلق قيل الانسب بالكلام المش ان يقال التكوين
متعلق في الازل بوجود المكون فيما لا يزال فبان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم
الى الوجود وسيجي ان القول بتحققه بدون المكون سفسطة وحل المتن ان الله تع موصوف
في الازل بكونه مكونا للعالم ولكل جزء من اجزائه لكن وقت وجوده فالحاصل في الازل
هو مبدأ التكوين اي الايجاد لا نفسه قوله وما نبا اي في الجواب عن الاستدلال القائلين
بحدوث التكوين بان قدمه يستلزم قدم المكون قوله اذ القديم ما لا يتعلق وجوده
بالغير بناء على ان علة الحاجة هي الامكان على ما صح عند المتأخرين قوله كان القول
بتعلق وجوده بالغير بتكوين الله تع قولا بحدوثه بناء على ان القديم لا يستند الى المختار
وقد عرفت ما فيه قوله ومن ههنا اي من اجل ان عندهم ما لوجوده بذاته والقديم
بخلافه وجعل ذلك التخصيص ردا على الفلاسفة اذ لو اريد بالحادث ما يتعلق وجوده
بالغير وان لم يكن بذاته لم يصلح له ذلك ردا لهم اذ هم القائلون بحدوث العالم بجميع اجزائه
بهذا المعنى قوله والحاصل تلخيص جواب المص رح بعد ابطال ما نبا في معرض الجواب
قوله فلا يندفع بما نبا لما فرغ من تحقيق جواب المص اشار الى ابطال جواب آخر تقريره ان
ازلية التكوين لا يستلزم ازلية المكون لانه لما كان ازليا مستمرا الى وجود المكون

وترتبه عليه لم يكن هذا من انفكاك الاثر عن المؤثر وتخلف المعلول عن علته في شيء ولم يكن كالضرب
بلا مضروب والكسر بلا مكسور وانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الموجودة الباقية فيه

الباقية ر

قوله وسوى المكون هذا ابتداء بحث قد خالف الاشعري فيه الجمهور وزعم ان التكوين عين
المكون وتابعه نفس الاثر فالمراد من كونه غيره نفي كونه نفسه لا المغايرة بمعنى صحة الانفكاك فانه بحث
آخر لم يحوموا حوله ولما كان بطلان ما نقل عن الشيخ ظاهرا اوله الشارح لما يجيء قوله لان الفعل
اي التكوين لا تعلقه وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد ونحو ذلك في صفة التكوين
قوله لكون قديما باستغناء الصانع لما عرفت من ان الشيء الذي يقتضي ذاته وجوده سواء كان اوجب
سوى انه اقدم منه اي متقدم عليه قوله فليس هنا الا الفاعل والمفعول ويرد عليه انه لا يصح
بهذا القدر ان الفعل عين المفعول بل قد سبق ان الحمل يقتضي الاتحاد في الوجود فما ذكره يقتضي
عدم صحة الحمل لا صحته على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بد له من توجيه ويمكن ان يقال
ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احداث حالة في المفعول وتغيره من حال الى حال
كالقطع والكسر والصبغ والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثة في
متعلقها وجودية كانت او عدمية بخلاف مثل التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول
لا حالة فيه لان وجود الشيء عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على هذه الدقيقة قال
التكوين عين المكون فلم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما يترتب عليه من الاثر فان
اطلاق المصادر على الحاصل منها شائع في عباراتهم ولما كان وجود الاشياء زائدا
على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على التكوين نفس المكون بل الاتصاف
بالوجود على قياس سائر الافعال فحاصل النزاع يرجع الى ان الوجودات هل هي نفس الموجودات
ام زائدة عليها فتامل والله الموفق قوله يعني انه ليس لها هوية متحققة يعارضها المسمى بالوجود
تحقق آخر يرد عليه ان هذا القدر لا يفيد كون احدهما عين الآخر لجواز ان يكونا موجودين معا
في الخارج وعارضا للماهية في نفس الامر كما ذهب جمهور المحققين قوله فلا يتم ابطال هذا

الرأي

الرأي قد عرفت ضعفه كما انه تأويل وما سواه لخوف فيه فظهر لك ان ابطاله انما يتم بحسب زيادة
الوجود على الماهيات وقد حقق لك انه ممنوع قوله والنجار يتم اثرا بيده بصفة هذا
هذا سواء احد قولي النجار وقوله الاخر ما سبق من معنى كونه تعالى مريدا انه ليس بمكره ولا ساه
ولا مغلوب وانما لم يتعرض هنا لما قال رحمه من ان هذا موافقة للفلاسفة في نفي كونه تعالى
فاعلا بالقصد والاختيار ولم يتعرض له ايضا لما ذهب اليه الكعبي من ارادته بفعل نفسه
علمه به وبفعل غيره امره به ولا لما ذهب اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل اذ لا يصلح
قول المتكلم صفة ازلية قائمة بذاته ردا لها فتامل قوله دليل على كونه صانعا
قادرا مختارا فان من امعن في تأويل اجزاء العالم جملة وفرادى وامعن نظره في الحكم
المودعة فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية فان عنايته على جمع ذلك
محوية والحكماء ايضا لا ينكرون ذلك وانما ينكرون انبعاث القصد والطلب لما فيه من ثبوت
الاحتياج والاستكمال بالغير وزعموا انه مجرد علمه به كاف في فيضان العالم عنه تعالى [?]
من ان العالم من حيث قبوله للنظام الاكمل [?] للمبدأ الكامل من كل وجه فيصير
ذلك سبب الفيضان النظام المشاهد عليه بمجرد ابداء مناسبة من جهة القابل لا في
ذلك علم مبدعه لكن الاصحاب كما عرفت ينكرون كون العلم المجرد سببا لوجود المعلوم وكون
القصد لغرض من حاجة البتة قوله ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة بالرؤية
فالمدعى ان تلك الحالة كان حصولها لنا بالنسبة الى الاشياء يشهد بان يكون المرئي في الجهة
وبالمقابلة وتعلق الحدقة بنا بين الحاسة يمكن ان يحصل لنا بالنسبة اليه تعالى بدون هذه الامور
لانها ليست حقيقة بحصولها انما ذلك لمجرد جريان العادة عليه قوله يعني ان العقل اذا خلي
وطبعه ان العقل بديهة لا ينقبض عن الامكان في ذاته تعالى عندنا على الوجه المذكور بل يقضي
بصحته وجوازه ما لم يرد عليه قائم البرهان والاصل عدمه فقد ثبت ان رؤيته لا يمتنع عقلا
ومن ادعى ذلك فعليه البيان وما قيل من ان هذا الامكان الذهني وليس محل النزاع اذا

بذاته

ورؤية الله تعالى جائزة في العقل

هذا قول الشارح ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هي المسماة الرؤية الخ

الخصم

لا ينكره فكلام لا طائل تحته اذ المقصود بهذا الكلام بيان ان الظاهر معناه ان المحتاج
الى البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شيء من مقدمات ادلتنا لا يضرنا بخلاف الخصم
فان مقالتهم مؤسسة على ادلتهم فينهدم بانهدامها قوله ضرورة انا نفرق بالبصر
بين جسم وجسم اي ندرك بالبصر خصوصية كل منهما عن الآخر وهذا ليس باستدلال
على كون العين مرئيا حتى يلزم المصادرة فان العلم بكون المبصر مبصرا بديهي لا شبهة بل هو
تنبيه عليه وازالة لنوع خفاء يعرض من ان الشيء قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون بالعرض
والمرئي بالحقيقة هو الاول فربما يشتبه الحال ههنا ومن ههنا ذهب الحكماء الى ان المرئي
بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان للجسم انكشاف بالذات عند المبصر كما رايت
شبحا من بعيد اذ الانكشاف لالوانه واضوائه عند البصر ويحقق هذا الكلام تتمة قوله
اذ لا رابع يشترك بينها وبتوهم علية لصحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فسقط ما يقال
من ان تعلق الخبر اعم من ان يكون بالذات او بالغير ووجوب الوجود بالغير ومثل المعلومية
والمذكورية ونحوهما مشترك بينها قوله ولا مدخل للعدم في العلية اذ المراد بعلة الصحة ما يصحح
ان يكون متعلقا بالرؤية ولا خفاء في وجوب كونه موجودا خارجيا وهذا معنى ما ذكره في شرح
المواقف من انا نتصف انه فلا يتصف العدم ولا ما هو مركب منه والرد عليه بانه لا يتاتى
كون العدم شرطا مندفع بما ذكر فيه ايضا من ان متعلق الرؤية هو الوجود مطلقا اعني كون
الشيء ذا هوية ما لا خصوصيات المرئيات فلا يتصور ههنا اشتراط شرط معين ولا تقييد بارتفاع
مانع على ان ذلك انما ذكر فيه لنفي كون العدم جزءا من علة الصحة هو نفسها قوله ويتوقف
امتناعه اي امتناع ان يرى على ما هو مدعى الخصم وفي بعض النسخ امتناعها اي الرؤية
وما لم يثبت كونه من خواص الممكن شرطا ولا كون شيء من خواص الواجب مانعا تثبت جواز
الرؤية عقلا على انك قد عرفت انا انه لا يتصور اشتراط بشرط معين ولا تقيد بارتفاع
مانع فان هوية الشرطية والمانعية انما يتصور لتحقق الرؤية ولا لصحتها فتدبر قوله ولا خفاء

بكونه

في كونه وجوديا فالعدم فان ما لا تحقق له في الاعيان لا يكون متعلقا للرؤية بالضرورة
والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراضان الاولان قوله متعلق الرؤية
هو كون الشيء له هوية ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضروري فاندفع به السؤالان
الاخيران واعترض عليه بان كون الشيء له هوية ما بل مفهوم الهوية ايضا امر اعتباري
لا تحقق له في الاعيان فكيف يكون متعلقا للرؤية بل متعلقها ليس الا خصوصيات
المرئيات ولا يلزم ان يكون لكل ادراك صالح لان يتوسل به الى تفصيل المدرك الى ما فيه
من الجواهر والاعراض بل قد يكون اجماليا متعلقا بجملة المدرك من حيث هو مدرك فادراكه
وهذا الدليل منقوض بالملموسية فان متعلق الملموسية ليس الا الوجود بمثل ما مر مع
ان صحتها مخصوصة بالاجسام وبعض عوارضها لكن لا يتم الا على مذهب الشيخ التزام صحة
الملموسية بالنسبة الى كل موجود وبالجملة فقد اتفق المحققون على انا نثبت صحة الرؤية
بالدلالة العقلية لا يخلو عن شبهة والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور
الماتريدي قوله الجواز ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وتبعها لكن بنا في حديث ان متعلق
الرؤية في بادي الرأي لا يوجد على مطلق الهوية قوله والمعلق بالممكن ممكن قيل عليه يصح
ان يتقدم الممكن انعدم الواجب مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع والسر فيه ان الارتباط
بحسب الوقوع مسلم لا بحسب الامكان والجواب منع صحة ذلك لغة والمقصود التمسك بالظواهر وقوله لا
الارتباط بحسب الوقوع مسلم لكنه بحسب المفروض فاذا فرض وقوع المعلق به لامكانه لزم وقوع
المعلق والا لزم الكذب فظهر ان الكلام الدال على الارتباط بحسب الوقوع يدل على انه بحسب
المرتبط ممكنا واذا كان ما ارتبط به ممكنا قوله وقد اعترض بوجوه منها ان موسى عليه السلام
لم يسأل الرؤية بل تجوز بها عن العلم الضروري لانه لازمها والحلاف اسم الملزوم على اللازم
شائع بلا شك فصار معنى قوله ارني اجعلني عالما بك علما ضروريا وجوابه انه مع كونه عدولا
عن الظاهر من غير دلالة يلبو عنه مقامه اما الاول فلانه لا يناسب قوله لن تراني اذ المراد من النظر

الموصول بالى سوال الروية واما ثانيا فلانه لا يطابقه قوله تعالى فى الجواب لن ترانى اذ المراد نفى
الروية اتفاقا على ان موسى عم كليم الله تعالى وقد خاطبه ربه فكيف لم يكن عالما به علما ضروريا
حتى يسئله وقد يتمحل فى هذا بان المراد من العلم الضرورى سوا العلم المتعلق بهويته الخاصة
انكشافا سويته تعالى عند موسى عم الكشاف المشاهدات بهو الروية بعينها وان اريد به نوع آخر
من الانكشاف فلا بد من تصويره وبيان امكانه فى حقه تعالى ولزومه لرويته وعدم لزومه
لخطابه حتى يحمل كلام المول عليه ان ارتضاه **قوله** واجيب بان كلا منهما كلاهما خلاف
الظاهر اما الاول فلان الظاهر ان السوال لتحصيل المسؤل واما الثانى فلان المذكور فى الاية
تعليق الروية باستقرار الجبل المطلق فى نظر الى الجبل فان استقر مكانه **قوله** لكفاهم قول موسى عم
ان الروية ممتنعة فلا حاجة لا ربكاب طلب المحال بل كان يجب على موسى عم المبادرة الى زجرهم
زجروردعهم كما فعل فى ذلك حين قالوا اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث انكم قوم تجهلون
الا ان تاخير الرد تقرير للبطلان وتجويز للروية وذلك غير جائز على الانبياء بل هو كفر
عند اكثر المعتزلة **قوله** لم تصدقوه فى حكم اسد بالامتناع لان القائلين القائلين لن نؤمن
لك حتى نرى الله جهرة لم يكونوا حاضرين وقت سوال الروية وانما الحاضرون هم السبعون
المختارون ومن لم يقبل من نبى الله مع تاييده بالمعجزات فكيف يصور قبوله من اتباعه على انهم
حضروا وسمعوا الكلام المسموع كلام الله يثبت عندهم الا بمجرد اخباره وكيف فى ذلك وهم
يقولون انك ساحر كذاب **قوله** لان الكلام فى الروية بحاسة البصر فيه تامل فانهم جوزوا
روية اعمى الصين بقة اندلس ولا معنى بكون ذلك بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم
ان الروية المتعلقة بذاته تعالى غير روية سائر المبصرات بالماهية حينئذ ولهذا لم يشترط بشرائطها
وان كان يكفى فى ذلك المغايرة بالهوية كما دل عليه الصريح قد يدل التصوير المذكور
ايضا انه لا يجب ان يكون بحاسة البصر ولهذا قال رحمه الله للمعتزلة ان تقولوا نزاعنا
انما هو فى نوع المعلوم من الروية لا فى الروية المخالفة بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف

التام وعندنا بالعلم الضرورى ومن ههنا قال من قال ان المراد بالعلم الضرورى فى كلام
بعض المعتزلة سوا العلم المتعلق بهويته الخاصة فى الحق ان الحالة المسماة بالروية والانكشاف
التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا لكن المدعى ان ذاته تعالى تنكشف لنا
بحاسة البصر بلا كيفية واما عند الفلاسفة فلا يمكن حصول ذلك الا بحاسة البصر فظاهر كلام
المعتزلة يدل على انهم يوافقونهم فى ذلك كما هو اللائق باصولهم **قوله** لا تجب عند اجتماع
الشرائط واحتمال الجبال ان يحدث حكم العادة بعدها **قوله** والجواب بعد تسليم
كون الابصار للاستغراق بريانه يحتمل ان يكون المراد تعريف الابصار للعهد والمعهود
فى ادراك ابصار الكفار ولو سلم فيحتمل ان يكون المراد سلب الاستغراق بان يعتبر
تعلق الادراك بجميع الابصار ثم يعتبر ورود النفى عليه ولو سلم عموم السلب بان يعتبر
ورود النفى على الادراك ثم يعتبر تعلقه بالابصار فالمنفى سوا الروية على وجه الاحاطة
بجوانبها المرئى على ما هو معنى الادراك ولو سلم كونه بمعنى مطلق الروية فيجوز ان يكون هذا
السلب مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لا يرى قبل الحشر اتفاقا وبعض الاحوال
بان يكون الروية مواجهة وانطباعا فيمتنع قيام المتقدم لاحتمال الا انه لا احتياج بها بل نقول يجب
حملها على احدها جمعا بين الادلة **قوله** كالمعدوم لا يمدح بعدم رويته وما لم يكن
لا مدح لاتصافه بالعدم الذى هو مبدء كل نقص فغايته ان المدح بجهة لا يقتضى الكمال
من جهة آخر وكذا المعطل من جهة لا ينافى المدح بغيرها واما عدم تحرير الاصوات والروايح لم يعطى
لحوازها عقلا الا الجادية من العقلاء بخلاف روية الله تعالى فان جوازها كان مشهورا
فيما بين الامم مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من هذه الامة تسببا بذيل الامم
الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الروية ليس مما يمدح بها بل بما هو بسبب التحجب بحجاب العز
والكبرياء والتمنع بما يدهش الابصار ويردها بالحيرة والبوار وما وزد من تمدحه
بنفى الشريك ونفى اتخاذ الولد والصاحبة مبنى على ما تقرر فى الاوهام كل حى صانع

ملك معبود فله صاحبة وولد وخدم وخول ومعاون ومعارض ولهذا جعل الله شركاء
الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاثنى على نفسه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعاليا عما ذكر
فسبحانه ما اعظم شانه مقرونة بالاستعظام والاستنكار كما قال الله تعالى لقد استكبروا
في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلو لم يكن ذلك طلبا لامر محال في حقه تعالى وتجاسرا عليه بالاليق
بكبريائه لما كان خروجا عن المعقول بل كان طلب حجة من السمع واتيان المعجزة
يدل على صدقه ويكون نيلا لما ذكروه وانما يدل على ذلك خرق لحجا عزة وقدرته دون
قدرة فان دونه الله لكن اشرف كرامة اعد الله تعالى لعباده الصالحين في دار الجزاء فطلب
تعجيله من غير مجاهدة عبادة وحكايته بخلاف شهوة وعادة بل ومن غير اصل ايمان
ومع جحود ونعت لا شك انه استكبار عظيم وعتو كبير واما مجرد طلب ما هو في حقه تعالى
محال من غير علم باستحالته بل ومع ظن الجواز فالخطب فيه اهون من ذلك عما جعلوه دليل
الامتناع فهو على الجواز ادل **قوله** يكون بالتلذذ دون العين يرد عليه ان البديهة
تشهد بان المبصر في المنام في اليقظة في كونه مبصرا لا بالعين فان جعل النوم ضد
الادراك فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا وان لم يجعل ضدا فكما يعتبر بعض الادراكات
يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانتفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام كما عرفت
ذلك **قوله** لكان نعالما تفاصيلها لان كل فعل جزئي يصدر من الفاعل المختار فلا بد له
من تصور له جزئي ملايم وقصد مترتب عليه فلا جرم يكون تفاصيل افعاله وقد يناقش
في بطلان اللازم بانه لا يلزم من الشعور بالشعور ولا دوام فان الانسان اذا عزم على عمل
من الاعمال يحتاج من بيان التفات اليه وربما يكون اكبر همته مصروفا الى امر خاطره مشغولا بتدبير
مهم وهو في ضمن ذلك يتدارب على عمل معتاد يلاحظ لكل جزئي مباشر ملاحظة ما ويفعله
بقصد مترتب عليه لكن لقلة الالتفات اليه وعدم الاعتناء لاجل شانه ولا يستثبت ذكره في ضميره
حتى لو سئل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب في حال مباشرته ومن انصف من تأمل

53

احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب
اوتار الملاهي وتعراب المزامير لا يستبعد ذلك وما ان الانسان لا يعرف من اي جنس
من عضلاته يجب تحريكه ليتم القبض او البسط ولم عدده وكيف ينبغي ان تحرك ذلك
ونحو ذلك مما يتوقف عليه من ذلك عمله كما انه يعمله البتة وان لم يقدر على تفصيله و
تلخيص العبارة عنه علم يتوقف عليه ذلك فليس بعلمه جزما ولا ضير **قوله** ويجاري اليها على اصله
المبني للفاعل وفاعله ضمير الحركات **قوله** على ان مصدرية لئلا يحتاج حذف الضمير ترجيح
لهذا الوجه بعد احتياجه الى ارتكاب ما هو خلاف الاصل قيل ينبغي ان يجعل المصدر بمعنى
المفعول ليصح تعلق الخلق به ثم يحمل الاضافة بمعونة المقام على الاستغراق
والا فالمعمول تبنا ولا مثل السرير بالنسبة الى النجار فلا يتم المقصود وفيه نظر لان الكلام
المصدر على نفس الاحداث وعلى الهيئة الحاصلة به شائع فيما بينهم ولا يعد ذلك من قبيل
جعل المصدر بمعنى المفعول مثلا اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير فهناك ثلاثة اشيار
الدرهم المضروب والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم
مجازا وثانيا لانه بمعنى المفعول اي المعمول به مجازا فانه المتبادر عند الاطلاق ويستعمل
في كل واحد من المعنيين الآخرين حقيقة والمعنى الآخر لا يصلح ان يكون متعلق الخلق واما المعنى
الثاني هو المراد ههنا فلا نزاع في تعلق الخلق به ولا يتناول ايضا مثل السرير ثم انه ليس
في الآية اضافة حتى يتصور حملها بمعونة المقام على الاستغراق وقد عرفت انه لا حاجة اليه
قوله او بمعنى لكن اطلاق المعمول على الحاصل بالعمل وان صح قياسا لكن المتعارف
العمل فيه واستعمال المعمول في محل العمل كما يقال هذا السيف معمول فلان وكذلك المصادر مثل
ما تعملون وهو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال الله تعالى تعبدون ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة
ما عملوه من الاصنام ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية يتوقف على حصول المصدرية
ثم ان المعنيين المذكورين معينان مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما تعملون

يعني الابطون استعمال اللفظ المشترك في معنييه فلا يتصور تعميمهما الا عند من يقول بعموم
المشترك قوله اي حكم دلالة العقل دفع لما يقال من الآية لا يمكن ان يجري على عمومها
لان الشيء يتناول الواجب ايضا والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه
فدفعه بان الواجب مخصوص منه عقلا اذ لا يتصور كونه مخلوقا وما خص منه بدليل
العقل قطعي فيما عدا المخصوص كما حقق في موضعه قوله افمن يخلق كمن لا يخلق
اي الذي يصدر منه حقيقة الخلق ليس كالذي لا يصدر منه ذلك في شيء حذف
المفعول ونزل الفعل منزلة اللازم دلالة ان مناط المدح واستحقاق العبادة انما
نفس الخلق فلا وجه لما قيل من ان المراد خلق الاعيان لبطلان قاعدة التكليف
التي هي كون الانسان مكلفا وكونه ممدوحا على افعاله مذموما عليها مثابا معاقبا
وذلك لا مبنى ذلك كله على كون الانسان مختارا في فعله اذ لا معنى للتكليف بما ليس
بمقدور ولا للمدح او اللوم عليه والاستحقاق الثواب والعقاب وهذا بناء على حكم
العقل بالحسن والقبح في الافعال وذلك باطل عند الاشعري وذلك فقد اجابوا
عن بطلان قاعدة التكليف بما ذكر في الشرح وعن بطلان المدح والذم بان ذلك
باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كالمدح الشيء ويذم بحسنه وقبحه وعن بطلان الثواب
والعقاب بان ترتبهما على الاعمال ليس بناء على الاستحقاق بل كترتب سائر العاديات
مثل ترتب النار على مس النار قوله لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب
التكوين يعني قوله كن كما دل عليه قوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول
له كن فيكون وانما يجزم بذلك لاحتمال ان يكون المراد علمه بوقوعه قوله وهو
عبارة عن الفعل مع زيادة اتقان اي الحبوق له على ما يقتضيه الحكمة ونورثه لعن
عن عرفان الحكمة وهذا وجب الرضاء بالقضاء وانما اعتبر الفعل في معنى القضاء لانه
معتبر في وضعه اللغوي قال في الصحاح القضاء الصنع والتقدير كما قال الله تعالى

قوله

فقضاهن

فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه القضاء والقدر ومن قال انه عبارة عن الارادة
الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه فيما لا يزال فلعله لبيان قوله لكن منفي لافتقار
وتلخيصه ان الكفر له نسبة الى الله تعالى من حيث خلقه اياه على مقتضى حكمته والاعتراض عليه فيه لانه المالك
الملك يتصرف فيه كيف يشاء ولا يتضرر بشيء كما لا ينتفع به وله نسبة اخرى الى المطلق من
وقوعه صفة له بكسبه واختياره والاعتراض عليه لانه اسخط مولاه واستحق العقوبة
الدائمة التي لا يرجى العفو عنه قوله هو تحديد كل مخلوق بحده الذي يوجد
لم يلتفت الى ما قيل من انه عبارة عن ايجاد الموجودات على قدر مخصوص وحد معين
اذ لم يعتبر مفهوم الايجاد في وضعه اللغوي والنقل خلاف الاصل ودليل عليه
كما سلف في القضاء بعينه قوله وهذا شنيع جدا قال رحمه والظاهر انه لا يجترئ على ذلك
رئيس قرية من عباده ثم قال والتفصي عن ذلك بانه اراد بالعباد الايمان والطاعة
برغبتهم واختيارهم فلا عجز ولا نقص لا المغلوبية في عدم وقوع ذلك كالملك اذا اراد
دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا ليس بشيء لانه
لم يقع بها المراد ووقع مرادات العبيد وكفى بهذا مغلوبية ونقصا قوله دخل على
على الصاحب هو اسماعيل بن عباد صحب ابن العميد في وزارته وتولاها بعده ولقب
بالصاحب الكافي جمع بين الشعر والكتابة وفاق فيها على اقرانه توفي في سنة خمس وثمانين
وثلثمائة وكان غاليا في الرفض والاعتزال ساعيا في تربية ابي هاشم الجبائي ورفع قدره
واعلاء ذكره قوله وقد تمسك من الجانبين بالآيات اما من جانبنا فمثل قوله تعالى وما كانوا
ليؤمنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد
ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله
لجمعهم على الهدى ولو شاء الله لهداكم اجمعين الى غير ذلك واما من جانبهم فمثل قوله تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر والله

والله لا يحب الفساد ونحو ذلك وتاويلنا ظ لان افعاله تع لا يوصف بالظلم على اي وجه كان فالمراد نفي الظلم بنفي لازمه اعني الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا واما نفي الامر والمحبة والرضى فلا يفيد المقصود لان كلا منها اخص من الارادة ونفي الاخص لا يستلزم نفي الاعم واما تاويلاتهم فقد قال رحمه الله لعمري التعصب لهم في ذلك حمل لمشايخنا على الاباحة على حاشية القبر والانجار وحين سألوا عن معناه تحيروا فقال العلاف خلق الايمان في العباد من غير اختيار منهم فالزم بانه يلزم ان يكون المؤمن هو الله تعالى لا العباد فقال الجبائي معناه خلق العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدليل المثبت لذلك العلم ورد بان هذا لا يكون ايمانا فقال ابنه ابو هاشم معناه ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يؤمنوا لعذبوا عذابا شديدا وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك وكذا ابليس ولم يؤمنوا **قوله** لا كما زعمت الجبرية هم فرقتان جبرية خالصة لا تثبت للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة بل تجعله بمنزلة الجمادات كالجهمية وجبرية غير خالصة تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة بل كاسبة كالاشعرية والنجارية والضرارية والمراد ههنا هو الفرق الاول **قوله** ونعلم ان الاول باختياره اي تابع لاختياره واقع على نهجه وانه متمكن من تركه والعلم بهذا القدر ضروري واما ان وجوده هل هو بتاثير قدرته وارادته ولا تاثير لشيء منهما سوى مقارنتهما اياه فالوازنة في ولهذا هناك فلا بد من الاستعانة بامور اخر من دلالة العقل والنقل **قوله** لم يكن للعبد فعلا اصلا اي لا خلقا ولا كسبا بل كان بمنزلة الجمادات وعلى فعدم صحة التكليف وهذا عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله في غاية الوضوح لكن الجبرية بغير فيها لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم تفضل من الله والعقاب عدل منه **قوله** ولا اسناد الافعال التي تقتضي سابقية القصد والاختيار يعني ان الاسناد الافعال الى ما لا يبتدأ له وان باعتبار اتصافه

بها لا صدورها عنه فهذا صار اسناد مثل صلى وصام الى العبد حقيقة ولم يجز اسناده اليه تع لكن اسناد بعض الافعال يقتضي ان يكون محله اختيار في الاتصاف به وضعا فلو كان العبد مجبورا محضا في افعاله لما جاز اسناد امثاله حقيقة والحق انه لا مدخل لوضع الاسناد في الاقتضاء وانه عائد الى التفرقة البديهية وتبادر الافهام اليه نظرا الى ظاهر الحال **قوله** والنصوص القطعية يعني ذلك اي ما زعمته الجبرية من انه لا فعل للعبد اصلا **قوله** فان قيل بعد تعميم علم الله تع آه هذا السؤال والذي سبق ذكره من انه يلزم ان لا يصح التكليف الكافر متقاربا ومدارهما على ان تعلق الارادة الله تع وعلمه باحد الضدين يجعله واجب الوقوع فيمتنع وقوع الضد الآخر والفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه تعالى خالقا لافعال العباد بقضائه وقدره بانه يلزم صحة تكليف الكافر بالايمان لان صدور الكفر واقع بارادته تع فيكون واجبا والايمان ممتنعا والتكليف بالممتنع غير جائز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا في فعله بان الطرف الواقع واجب الوقوع لتعلق علمه وارادته تع فيكون الطرف الآخر واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا تمكن مع الوجوب والامتناع لا من قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما فان تعلق ارادته تع وعلمه في الازل بان العبد يفعل باختياره فعلا مخصوصا فيما لا يزال لا يجعله واجب الوقوع ولا ضده ممتنع الوقوع فسقط الاعتراضان **قوله** اما ان يكون متعلقا لوجود الفعل فيجب او بعدمه فيمتنع بناء على امتناع انفكاك علمه تع جهلا وامتناع تخلف مراده عن ارادته كما هو المذهب فقيل عليه فعل العبد ازلي والازلي لا يكون متعلقا للارادة لان اثرها حادث والجواب منع ذلك فان كثيرا من ذلك حادث ولو سلم فيمكن تعلق الارادة بالعدم الازلي باعتبار استمراره واما ان الارادة من علل الوجود والعدم يكفيه عدم علة الوجود فذلك كلام آخر متعلق بالمقبول من المحول وكلام السائل مبني على ان العدم معدود كما ذهب اليه البعض **قوله** فيكون فعلا اختياريا اي واجبا او ممتنعا

ضرورة ان الله تعالى اذا علم في الازل ان العبد يختار فيما لا يزال الفعل بنا فيتصف فهذا الاختيار والاتصاف ممتنع عليه لا بد لابد من وقوعهما فيما لا يزال اذ لو كان متنفيين فيه لكان علمه متعلقا بانتفائهما لما عرفت من انه تابع للمعلوم مطابق له فتعلق علمه تعالى بوجود شيء يستلزم وجوده بنحو من استلزام المسبب للسبب لا عكسه حتى يرد عليه انه لا مدخل للعلم في وجود الحادث على ما حقق وكذا اذا تعلق ارادته بوجوده لا بد من وجوده بناء على امتناع التخلف وليس تعلق الارادة ممنوعا عليه تعلق العلم بل الامر بالعكس فلا غبار قوله وايضا منقوض بافعال الباري تعالى فانه اختيارية باتفاق المليين مع ان الدليل جار فيها بعينه فانها معلومة له تعالى ومرادة له ايضا ولو فيما لا يزال فيكون وقوعها واجبا وانتفاؤها ممتنعا فلا يكون مقدورة له تعالى فظهر ان جريان هذا الدليل على افعاله تعالى ولا يتوقف على كون تعلق الارادة ازليا كما ان تمامه في افعال العباد لا يتوقف على ذلك قوله احتجنا الى التفصي عن هذا المضيق وهذا المبحث من مداحض علم الكلام وقد اضطربت آراء المتكلمين فيه بناء على تعارض المقدمتين القطعيتين اللتين ذكرهما فاخذ اكثر المعتزلة بالمقدمة الثانية واسندوا افعال العباد الى قدرتهم بطريق الاختيار وجعلوا الخصم اسم الله تعالى خلق الجواهر لا خلق الاعراض ايضا واعتمدوا في ذلك على شهادة الضرورة ورد بان الضرورة وجود القدرة لا تاثيرها ولا ان ذلك بطريق الاختيار وجعلوا الخصم واستظهروا ايضا بحجج عقلية ونقلية ايضا قد سمعت طرفا منها واخذت الجهمية بالمقدمة الاولى فلم يثبتوا للعبد قدرة لا مؤثرة ولا كاسبة وجعلوا العبد حيوانا في ذلك بمنزلة الجمادات والضرورة العقلية يكذبهم وتصدى ما عدى الطائفتين للجمع بين المقدمتين فقال الاستاذ افعال العباد واقعة بمجموع القدرتين على ان يكون كل منهما مؤثرة في وجودها ولا يخفى ضعفه وقال القاضي ان تعلق قدرة الله باصل الفعل وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية وفيه ان هذه الصفة امر اعتباري

يلزم

يلزم فعل العبد من موافقته لما امره الله تعالى او مخالفته له فلا معنى لكونه اثر القدرة وقال الامام الحرمين هي واقعة على سبيل الوجوب على خلق الله تعالى في العبد من مبادئها من غير اختيار منه وهو مذهب الحكماء وقال اكثر اهل السنة ووافقهم الضرارية والنجارية هي واقعة بقدرة الله تعالى ايجادا وبقدرة العبد كسبا وذكر الشارح رحمه في بيان معنى الكسب اقوالا مختلفة لكن حاصلها يرجع الى امرين احدهما ما قيل من ان اثر قدرة العبد تعيين احد الطرفين في الفعل والترك ولا يلزم منه وجود امر حقيقي فلا ينافي في بيان استدلال الواجب بالخلق وفيه نظر والثاني ما سمعت من ان للقدرة بالنسبة الى المقدور تعلقين معنى الكسب ان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل تعلقا لا يترتب عليه وجود المقدور ومن هنا قيل لم يتبين من معنى الكسب غير مقارنة القدرة للفعل والذي يلوح بالبال من الصاد قان الانسان اذا فعل فعلا اختياريا فلا محالة يتصوره اولا بوجه ملايم وهو التصور ليس من قبل نفسه عند غير المعتزلة على انه قد يقع ذلك في نفسه من غير توهم اختيار منه ثم ينبعث من ذلك التصور شوق اليه فيشتاق نفسه الى وصوله وهذا الشوق ايضا من قبيل الفياض لكنه يتفاوت قوة وضعفا حسب تفاوت التفات النفس الى ذلك المتصور واستحسانه وربما يعرض عنه ويتصوره بوجه آخر غير ملايم على وجه ما فيضعف شوقه اليه ويقل رغبته فيه وربما يعجبه ذلك الامر زيادة اعجاب فيديم ملاحظته اياه على ذلك الوجه فيكسب ويكمل شوقه اليه على حسب ذلك فينبعث منه طلب الفعل وقصد الى تحصيله فيترتب الفعل عليه اما بخلق الله تعالى على محمد عادته او بتاثير قدرة العبد ثم ان تمكن الانسان من الفعل والترك انما يتوهم في امرين من هذه الامور الاول الاعراض عن تصور المعنى على وجه الملايم والثاني على وجه آخر وترك ذلك وبقي لم يتول يكون

الانسان قادر ان يقول تبدلك اذ ليس فيه ما يمنع استبداد الخالق بخلق الموجودات
لكن الاظهر ان ذلك يرجع للهيئات المزاجية والعوارض النفسانية الجبلية والمكتسبة
الخلقية او الغير الخلقية كما هو مذهب الحكماء وامام الحرمين وان كان له ان يعبر
تلك الهيئات ويبدلها بتوفيق الله بان يتأمل في افعاله وهو داع اليها من احواله
والثاني الطلب المنبعث عن الشوق المسمى بالقصد والارادة وينبغي ان لا يسند
ذلك الى الانسان ولا يجعل متمكنا من تركه لترتبه على ما ليس من قبله من استكمال الشوق
وارتفاع الموانع ولو قيل الجبلي والكسبي من سائر العادات على اسبابها ولقد
بينا لك هذا الاطناب على ما هو الاصل لنا وكشفنا عن معنى الكسب والاكتساب والله
الموفق للصواب قوله مثل الكسب واقع بالة بدنية والالة الظاهرة كالجوارح
والباطنة كالقلب العقل حتى ان القصد والمعرفة بالة واما صفات الله تعالى فلا يصح آلة
قوله والكسب اي المكسوب بمقدور وقع في محل قدرته بخلاف المخلوق وملخصه
ان الكسب اكتساب واستحصال للمقدور وتأثر انفعال من الغير والخلق تأثيره وافادة
على الغير قوله والكسب لا يصح انفراد القادرية اي في وجود المكسوب بل يحتاج ذلك
الى الخلق وهو مستغن عن الكسب في ذلك قوله وكفعل العبد بنسبة الى الله تعالى فان قلت
كل منهما منفرد بالة من الخلق والكسب خصوصا على مذهب الاستاد رحمه
فان كلا منهما منفرد بالة من تأثير قلت الممنوع هو الشركة في الخلق بان يستبد
بخلق شيء ما اذ الادلة القطعية دلت على انه لا خالق الا هو ولم يلزم ذلك
في شيء من المذهبين قوله قد ثبت ان الخالق حكيم هذا بعد تسليم حكم العقل
بالحسن والقبح في الجملة والا فقد تثبت الحسن والقبح في الكسب شرعا ولم يثبت
ذلك في الخلق وبعد تسليم ان العقل يستقبح منه تعالى شيئا والا فقد انه مالك
الملك بالاستحقاق فلا يقبح تصرفاته على اي وجه كانت ولا يسأل بكيفية لم

قوله

57

قوله يشتمل ما عليه الاكثرون على ان المباح من قبيل الحسن وهو ايضا برضاء
الله تعالى قوله وهي حقيقة القدرة التي بها الفعل انما فسرتها بها لان الاستطاعة
قد تطلق سلامة الالات والاسباب كما سيجيء وهي متقدمة على الفعل لا معه
واما ان ذلك علة للفعل او شرط له فلم نجد منهم كلاما يتعلق بذلك الامام
ذكر في اصول الفقه من ان القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب
لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة وقد صرحوا بان القدرة
يعني بها سلامة الاسباب بل هم قسموها الى الممكنة هي ادنى ما يمكن به من اداء
المأمور به من غير حرج حتى جعلوا الزاد والراحلة منها والى ميسرة يوجب
اليسر على الاداء كالنماء في مال الزكوة فقوله والجمهور على انها شرط
الاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه لكنه لا يكاد يصح لما عرفت ولانهم انما
جعلوها شرطا الاداء فلا ينافي كونها علة لنفس الفعل على ما ظلام التبصرة على انه ليس
معنى كونها علة للفعل انها موجدة له الا يرى الى قوله يحصل به الافعال
الاختيارية فجعل الفاعل هو الحيوان فرجع معنى العلية الى معنى الشرطية على ان
الجمهور قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة وفق الارادة فلا حاجة
لقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل وبالجملة فلم يظهر لي وجه هذا الكلام
بعد قوله وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل فان قلت
فما الا كثر فيما سبق من ان القدرة ومعلوم ان الفعل لقصد الحي من الغير
انما يكون بعد وجود القدرة العلم به فكيف يكون خلق القدرة عند قصد الكسب
بل يلزم من كونها مع الفعل خلقها بعد القصد على انا نعلم بالضرورة انا نقدر
على بعض الحركات والالم نقصد قلنا اجرى عادته تعالى على خلق القدرة عند القصد
الى الكسب ببعض الحركات ظن ان القدرة حاصلة قبل القصد فلذلك قوله

صح القصد اليها وان لم يكن القدرة حاصلة في الواقع بناء على ان ذلك الظن
الراسخ **قوله** واذا كانت الاستطاعة عرضا الخ لما رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل
على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم حدوث قدرته تعالى او قدم مقدوره
قوله والا لزم وقوع الفعل الا بقدرة واستطاعة وهو خلاف ما ثبت بالضرورة
من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرتنا ومن ذهل عن هذه النكتة
زعم ان هذا الزام على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بدون الاستطاعة
على اصلنا **قوله** فيمكن البناء لسند الدعوى فان مرادنا منها ان الضرورة
لم تشهد الا بوجود القدرة التي بها الفعل وقوعا عنه فتم بمقارنتها للفعل
وهذا يصلح الزاما لمن يقول بوجودها قبل الفعل لكن لا يتم به الدلالة على انها
قوله لاستحالة ذلك على الاعراض قيل عدم حدوث مثل فيها لا يدل
على عدم تغيرها وبقائها بحالها لجواز ان يتجدد لها حالة اضافية والحق
منع تلك الحالة جزء من القدرة المؤثرة فيعود ذلك الى استكمال الشرايط على ما
ما يشير اليه **قوله** ومن ذهب بعضهم يريد ان الامام الرازي رح نظر الى ضعف
ما استدل به على مذهب الشيخ اراد التوفيق بين المذهبين فقال قد يطلق القدرة
على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدا الافعال المختلفة بانضمام ارادة
وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد يطلق على القوة
المستجمعة لشرايط التاثير ولا يتصور تقدمها بالزمان والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر
التام ولعل الشيخ اراد ذلك وهذا انما يستقيم لو ساعده الشيخ على القوة العضلية
وتقدمها على انه قد قيل ان الشيخ لا يقول بتاثير القدرة فكيف يسع ان يقال
اراد القوة المستجمعة لشرايط التاثير ولهذا وجه **قوله** وعلى مقدمتها ضعف البيان
وقد عرفت ضعفها لمقدمتين الاوليين والمقدمة الثالثة لا دليل عليها او يجوز

عند

عند العقلاء ان يقوم المجيبان بعين يكون احدهما متعلقا بالسبب الى آخر
المراد بسلامة الاسباب والآلات يعني ان ليس المراد هو السلامة المضافة الى الاسباب
فانها مراحها بل المراد سلامة الاسباب المضافة الى المستطيع اعني الهيئة
الحاصلة عنده لكن فاطلاق المصادر على الصفات التابعة لها يدل عليه
من الاحداث مسلك مطرد لهم وبذلك اللائق من صفات المستطيع بلا شبهة فلا احتمال في
في كون الاستطاعة عبارة عنها **قوله** فلا نسلم تكليف الناصح هو الاتيان بالمكلف
ولا يمكن ذلك بدون القدرة بالمعنى الاول قلت لو سلم فكيف به وجودها حال
مباشرة الفعل وقد جرت العادة الله على خلقها في تلك الحالة عند سلامة الاسباب
فاقيمت مقامها وجعل وجودها في قوة وجودها ولما لم تجر عادة بخلق ذلك
في سلامة الاسباب اشترط وجودها بالفعل قبل التكليف **قوله** ولا يخفى ان في هذا
هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل فاصح عن ابي حنيفة رح ان القدرة
صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل فالوجه في الجمع بين كلامه
هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنه المولى الشارح رح في بعض تصانيفه
ونسبه الى المحققين **قوله** ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه اي بما يصح
تعلق قدرته به عادة لا في الحال فقط بل ولا في الاستقبال ايضا كخلق
الجواهر مثلا ايمان الكافر فهو وان كان غير مقدور في الحال لكن يصح تعلق
قدرته في الجملة ومنهم من قال يكفي بصحة التكليف تعلق القدرة بالفعل او بفقده
وبدلا عنه وايمان الكافر وان كان غير مقدور لكن ترك الايمان والكفر مقدور
وليس كخلق الاجسام **قوله** ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه اي
بالمعنى الرئيسي ممكنا كان في نفسه او ممتنعا لكن جواز التكليف به على الملائمة
ليس مما اتفق عليه جميع الاشاعرة بل لهم فيه تردد واحتمالا كلام مثل

واما ما ان

واما مثل ايمان الكافر وطاعة الفاسق فعند عدة الشيخ من قبيل المحال بناء على ان
تعلق علمه تعالى وارادته بخلافه وهو عندنا من قبيل ما لا يطاق بناء على صحة تعلق
الارادة الحادثة في نفسه والالم يوجد عقيبه وههنا نزاع لفظي لانه لا يقبح
من الله تعالى بل على صحة التكليف بالممتنع لذاته وتقريره من وجهين الاول انه
لو فرض انه آمن والايمان تصديق النبي عم في جميع ما جاء به ومن جملته فهو حكم
الله انه مكلف بان يصدقه عم في اخباره عنه بان لا يصدقه بل يموت كافرا
فتكليفه بالايمان حال الايمان اى امره بادامته وابقائه تكليف له بالتصديق
بما علم من نفسه خلافه بوجدانه والثاني ان تكليفه بالايمان تكليف بالجمع بين
التصديق والتكذيب وذلك لان تصديقه في النبوة تصديقه يقينيا تكذيبه
في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في شيء من اخباره تكذيبه في النبوة وقد اعترض عليه
بان الواجب هو التصديق اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا فما علم
تفصيلا ويحتمل ان لا يعلم ابو لهب بهذا الخبر فلا يجب عليه التصديق به وهذا
الاعتراض لا يرد على الوجه الثاني على ان الشارح قد صرح بان الكلام فيمن وصل اليه
مثل هذا الخبر وقيل ايضا الايمان يعني التصديق فيما عدا هذا الخبر في غاية التوسط
وجه ما سبق من ان تكذيبه اى عدم تصديقه في شيء من اخباره تكذيبه في النبوة
وربما يقال على التقرير الاول يجوز ان لا يجد عن نفسه تصديقه اذ لا يلزم منه الا خرق
العادة وهو ممكن في نفسه فلا يكون تكليفا بالممتنع لذاته وليس بشيء اذ التكليف ليس بعدم الوجود
بل بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق وهو حاصل بقضاء الضرورة
العادية واحتمال انتقاض العادة لا يعتبر فيه ونظيره انه يمتنع ان يعتقد احد ان ابواه
الآن بعد ما ثبت بعده هباء ان ولده الرضيع قد احاط فنون العلم العمايل
لانه اعتقاد للنقيض بناء على انه يعتقد نقيضها بقضاء العادة ولا نظير في ذلك

احتمال

59

احتمال انتقاض العادة وهذا وان خفي على ذكر الشارح لكنه في غاية الوضوح قوله مع انه
يلزم من فرض وقوعه يعني في الوقت الذي تعلق قدرته واختياره بوجوده فيه قوله
قيد بذلك ليصح محلا للخلاف فان الالم الغير المترتب على ضرب انسان وكذا الانكسار
الغير المترتب على كسره لا صنع للعبد فيه اصلا اتفاقا قوله لا صنع للعبد فيه اصلا
بحث لانهم عدوا العلوم الحاصلة عقيب النظر متولدة مع انها مقدورة مكتسبة عندنا
وسيجيء لهذا زيادة تفصيل في بحث الايمان قوله فلا استحالة لاكتساب ما ليس
قائما بمحل القدرة كفرار وحصول الفرد بما ذكره عدم الكسب في المتولدات على رأيهم
فتدبر قوله ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختيارية فنظر
ان المتولدات منها يرد عليه النقض بالعلوم الكسبية فانها معدودة عندهم مع انه لا
لا يتمكن من عدم حصولها بعد النظر والحق ان مباشرة السبب للمسبب بمنزلة مباشرة
نفس المسبب فكما ان عدم تمكن العبد من عدم حصول السبب بعد المباشرة لا ينافي مقدورية
السبب قوله اى الوقت المقدر لموته يريد ان لكل حيوان وقت قدره الله تعالى فيه
بسبب خاص فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك السبب
فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفائه وان كان عدم ذلك الموت وسببه مستحيلا
بالنظر لما علم وتقدير قوله لا كما زعم بعض المعتزلة من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل هكذا
وقع عبارته في النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما
وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد
لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الاجل لكن يرد عليه فيه كله كما يقال اما قطع علينا
الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة حيوته كما في قولك اجل الدين شهران لا الوقت
المقدر لموته حتى لو لم يقتل لامتد حيوته لما ذكر الوقت البتة فلا يكون عندهم وقت
معين يكون الموت فيه قطعا وهذا انما يناسب انكارهم القضاء والقدر في افعال العباد

المتولدات باجله ان الاولى

قوله من غير تردد اى من غير تقييد بعدم القتل ونحوه قوله واحتجت المعتزلة المذكوره فى
فى المواقف انهم ادعوا الضرورة فى تولد موته من فعل القاتل وما ذكر فى معرض الاستدلال
تأييد لشهادة البديهة لكن لما كان جمهور المعتزلة على ان القول بالتوليد استدلالى
جعل الشارح الوجوه المذكورة احتجاجا لا تنبيها قوله والجواب عن الاول ان الله تعالى
قال رح هذا الجواب يعود الى القول بتعدد الاجل فيه بحث اذ لم يتقدر عمره الاكثر
لكن بسبب صدقة يؤتيها فيما لا يزال معلوم له تعالى فى الازل وذكر ايضا انها اخبار
احاد لا تعارض القواطع لان المراد الزيادة والنقصان بحسب الخير والبركة كما يقال
ذكر الفتى عمره الثانى وبالنسبة الى اثبات الملائكة فقد ثبت فيه شئ مطلقا وهو فى علم
الله تعالى مقدر ثم يؤول الى موجب علم الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب قوله وللمقتول اجلين القتل والموت وزعم ان المقتول غير ميت
لان القتل فعل العبد تولدا فيكون عبارة عن بطلان الحيوة المتولدة من فعل القاتل
فلا يرد عليه ان القتل حال النزاع فى حال المقتول هو الموت لا غير لكن مذهبه لا يلائم
انكار القضاء والقدرة فى افعال العباد قوله وهو وقت موته بتحلل رطوبته
الغريزية اى الجوهر [illegible] الاجزاء الرطوبية مركز الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن
للفتيلة المشتعلة فهى ابدا تفنيها وليس عليها فى ذلك الحرارة المستفادة من خارج
ولكن تنقص جميعها الحرارة الغريزية فى ذلك حتى اذا امعنت فى الانتقاص وتم امر
الحفاظ انطفت الحرارة الغريزية انطفاء السراج عند نفاد دهنه فحصل الموت
الطبيعى فذلك هو الاجل الطبيعى وهو مختلف بحسب اختلاف الامزجة وهو فى الانسان
فى الاغلب تمام مائة وعشرين سنة وقد يعرض من الآفات مثل البرد المجمد والحر
المذوب وانواع السموم واضداد فى تفرق الاتصال وسوء المزاج ما يفسد مزاج
البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول الحيوة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه

الاجل واحد

فذلك

60

فذلك هو الاجل الاخترامى والظاهر ان النزاع بيننا وبينهم فى هذا المقام لفظى اذهم لا ينكرون
القضاء والقدر فى الوقت الذى علم فيه بطلان الحيوة باى سبب كان واحد عندهم
ايضا وما ذكروه من الاجل الطبيعى نحن ايضا لا ننكره لكنهم يجعلون اعتدال المزاج
والحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لبقاء الحيوة ونحن نجعلها اسبابا
عادية وذلك بحث آخر وكذا بيننا وبين المعتزلة ان قالوا بالقضاء والقدر فى افعال
العباد وان انكروها فيها كما هو المشهور او قالوا ان الله تعالى لا يعلم الحوادث قبل
وقوعها كما ذهب اليه بعضهم فالنزاع حقيقى قوله اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان
فيه المشروب بقاله وهو فى اللغة اعم من ذلك فلهذا قال لو فى فينتفع به بدل قوله
فيأكله واما تسمية المنفق رزقا على ما دل عليه قوله تعالى رزقناهم ينفقون فباعتبار
على انه بصدد ان يكون رزقا قبل الانفاق دلالة ان فضلا الانفاق ما هو محتاج اليه كان
مما اعد للانتفاع مستاليه حاجة باخره كما روى انه عم سئل اى الصدقة افضل فقال
ان تصدق وانت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى وتمهل حتى اذا بلغت الحلقوم
قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان قوله مع انه معتبر فى مفهوم الرزق
فان الرزق فى الاصل العطاء مصدر قولك رزقه الله تعالى الخلق على ما ينتفع به باعتبار
انه معطاه تعالى قوله ان لا يكون ما يأكله الدواب بل العبيد والاماء رزقا ويرده
قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها فانه يدل على ان للدواب رزقا قوله وعلى الوجهين
ان من يأكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا وهو خلاف ما اجمع عليه الملة
قبل ظهور المعتزلة كذا فى المواقف وقد استدل عليه بقوله تعالى وما من دابة الا على الله رزقها
واجيب بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباحث لكنه اعرض عنه بسوء اختياره على انه
منقوض بمن مات ولم يأكل شيئا قوله ومبنى هذا الاختلاف [illegible] يحصل منها
ان الحرام ليس برزق الله تعالى وما [illegible] لا يستحقه مرتكبه الذم والعقاب [illegible] الرزق

الرزق مطلب

ظهور ملا

لا يستحق الا الذم والعقاب فيضم اليه قولنا الحرام يستحق طالبه الذم والعقاب فيحصل
قياس من كبرى الشكل الثاني ينتج ان الحرام ليس برزق فنحن بعد تسليم الاستحقاق نقول
ان للرزق اضافة الى الله تعالى باعطائه للعبد والاستحقاق المذكور ليس من هذه
الجهة ولكن له اضافة اخرى الى العبد بكسبه له بمباشرة اسبابه ومن هذه الذم والعقاب
عليها الا ترى ان السعي في تحصيل الرزق يكون واجبا عند الحاجة مستحبا
عند قصد التوسعة على نفسه وعياله مباحا عند قصد التكثير من غير ارتكاب منهي حراما
عند ارتكابه كالسرقة والنصب والربا قوله يعني خلق الاهتداء والضلالة تحقيق المقام
ان الهدى قد يكون لازما مثل الاهتداء فيكون بمعنى الرشاد اي سلوك طريق
يوصل الى المطلوب وقد يكون متعديا بمعنى الارشاد اي جعل الغير سالكا سواء كان
الطريق نحو هداه الله للدين وهديته الطريق والبيت هداية لكن لما لم يكن من هذا
الا سبيل للهداية بوجه ما ل معنى قولك هديته الطريق والبيت الى الدلالة عليها
توسعتها وكذا الحال معنى اضل الشيطان الدلالة على طريق الردى فلا جرم شاع
عند اهل اللغة استعمال هدى بمعنى دل على ما يوصل الى المطلوب حتى صار ذلك معنى
عرفيا له وكذا الحال في اضل ثم انه قد ورد في القرآن اسناد الهداية والاضلال اليه
تعالى وقد عرفت ان المعنى الاصلي للهداية الرجل جعله مهديا والاضلال جعله
ضالا ولما كان افعال العباد مخلوقة له تعالى ولم يصح منه شيء عند هؤلاء حملوها
عليها اذ لا ضرورة في العدول عنها بوجه ما فجعلوا الهداية عبارة عن خلق الاهتداء
اي الايمان والاضلال عن خلق الضلال اي الكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل
الاهتداء والضلال من افعال العباد لا من صفته تعالى والا لم يكن لترتب المدح
والثواب على الاهتداء وترتب الذم والعقاب على الضلال وجه ولان خلق الضلال
قبيح منه تعالى اولوا المعاني المنسوبة اليه تعالى بجعله في طريق الحق بنصب الادلة في الدنيا

او ارشاد الكفار الى طريق الجنة على ما هو الطاري للهداية واولوا الضلال بوجدان
العبد ضالا او تسميته ضالا او الاهلال والتعذيب ثم لاح لبعضهم ان بعض هذه
المعاني لا يقبل التعلق بالمشيئة وبعضها لا يخص المؤمن وبعضها ليس مضافا اليه تعالى
دون النبي عليه السلام معنى الاضلال لا يناسب الهداية على ما لا يخفى اولوا الهداية بالدلالة
الموصلة الى المنفعة وجعلوا اسناد الاضلال اليه تعالى لكونه من فعل الشيطان بناء
على ان المجازي مجاز لما انه باقداره وتمكينه ولنحو ذلك وهنا عدول عن الحقيقة
الى المجاز بناء على اصلهم الفاسد وفساده وبناؤه على ما سلف فساده قوله الا ان الهداية
عندنا خلق الاهتداء اي معناه الاصلي ذلك فهو المراد من الهداية المنسوبة اليه تعالى
ومثل هداه فلم يهتد مجازي بالنسبة الى اصل وضعه يحمل عليه بمعونة المقام وان صار
حقيقة عرفية بحسب شيوع الاستعمال قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب اي ذلك هو المعنى
المراد منها بحسب الاستعمال اذ لا يستقيم حملها على معنا في شيء من موارد استعمالها
على اصلهم كما لا يخفى قوله ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم
الاهتداء فلا وجه سؤال من الله تعالى ولا النفيه عنه عليه السلام وقيل في ذلك انما طلب خلق الاهتداء
ايضا ولعل وجهه ان قومه عليه السلام يهتدون بدعوته وجوابه ذلك فان اكثر قومه عنه ورثا
او امته لم يكونوا مهتدين فاعلمهم بالهداية ولو سلم فالمعنى زدهم او ثبتهم عليه فانهم
مهتدين بناء على ان الوصف لا يبقى واما ما يقال من انه اهتدى فلم يهتد وابضا يمدح
الرجل لكونه مهديا فالهداية خلق الاهتداء فذلك له في غير محل النزاع اذ الكلام في المعنى
الاصلي للهداية جعل الغير مهتديا قوله وعند المعتزلة هو الدلالة الموصلة الى المنفعة
اي ذلك هو المعنى المستعمل فيه لفظ الهداية في الاغلب كذا الحال في خلق الاهتداء
وانه المراد الذي في نسبته اليه تعالى فتدبر هذا كلامه قوله والا لما خلق الكافر والمهدي
في الدنيا بانواع الآلام واصنافا للاستقام في الآخرة بالخلود في نار الجحيم

و شرب الغليث والحميم فانا العدم اصلح له من الوجود بلا شبهة ولو سلم فالاصلح اماتته
او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل بل الاصلح علم انه لو عاش ضل واضل فاماته
لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ويزدك وزادشت وغيرهم من الضالين
المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عنه لاحتياجه لاجل مصلحة الغير سفها وظلما
وكذا ذكره رحمه قوله اذ قد اتى بالواجب يريد ان ما هو من مصالحه لما كان واجبا
عليه فلا محالة يكون قد اتى به لما لم يأت به فلا يكون من مصالحه فيلزم ان لا يبقى له
شيء مقدور بما هو من مصالحه ولا يخفى بطلانه لان اى قدرة يضبط من مصالحه
فالمزيد عليه ممكن وقدرته تعالى ايضا غير متناهية فتامل قوله وجوابه ان منع ما يكون
حقا للمانع يريد انه قد ثبت انه تعالى كريم حق وجواد مطلق وانه عليم بالعواقب
كلها افعاله واقعة على ما ينبغي ويلائم عقول العقلاء وان يخفى وجه الحكمة في بعضها
فاذا ترك فعلا نظرا انه اصلح عبد من عبيده بل هو اصلح له في الواقع فله فيه حكمة
بالغة عاقبة حميدة وليس ذلك لقصور في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل
او الحكمة اذ ليس فيه منع حق احد فلا يتوهم في ذلك شائبة بخل وجهل وسفه
وظلم ثم لا يخفى ان ما ذكر الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم
العقل الا بالتحسين والتقبيح فلا يرد عليه انه فيه التزام انه لا يجب الاصلح في الجملة قوله
ثم ليت شعرى هو مصدر شعرت بالشيء بالفتح اشعر بالضم شعرا اى فطنت له عن سيبويه
انها اصله شعرة حذفت الهاء كما حذفت في قولهم هو ابو عذرها وخبر ليت ههنا واجب
الحذف لاستد سده اذا كان مرادها باستفهام اى ليتنى علمت جواب هذا
الاستفهام ايضا كقوله ليت شعري مسافر بن ابى عمرو وليت يقوله المحزون ما يجتمع لهم لا
وقد ذكر ابن الحاجب ان الاستفهام قائم مقام الخبر كما في ... في الدار
ورد بان الاستفهام في معنى المفعول للمصدر فكيف يقع خبرا عنه وقال ابن يعيش

62

انه ساد مسد الخبر ورد عليه ايضا بان موضع خبر المصدر بعد ذهوله من فاعله ومفعوله
فالاستفهام لا يكون في موضع الخبر فكيف يسد مسده فالصواب ما ذكره اولا قوله
اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم يريد من لزوم صدوره عنه على قياس الوجوب
الشرعى قوله لانه رفض العادة عدة الاختيار وفيه بحث لان هذا وجوب مترتب
للاختيار وقد مر انه لا ينافى الاختيار بل يحققه فان قلت هذا انما يتصور لو امكن
تعلق الاختيار بكل واحد من الطرفين قلت لا بد عندهم للطرف المختار من مرجح
يرجح اختياره على اختيار الطرف الاخر فقد يكون لكل واحد رجحان من وجه فيجوز
تعلق الاختيار بكل واحد منهما بدلا على الاخر نظرا لجهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين
راجحا مطلقا فلا يتعلق الاختيار الا به فيكون وجوده من الله تعالى واجبا باختياره
فهذا النزاع راجع الى النزاع في وجوب المرجح في الطرف المختار وعدمه واما الخبر
بوقوعه فانا لم نقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف جهة رجحان
يجوز تعلق الاختيار به بسببها فلم يكن وجوبه الا بعد تعلق الاختيار بخلاف ما اختاروا
وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلق في زعمهم فلا يتعلق الاختيار الا به ومن ههنا لزمهم
بعض الموافقة للفلاسفة ولا باس اذ قد سمعت انهم يتشبثون باذيالهم في كثير من الامور
قوله الطاهرة العوار اى العيب تبال سلعة ذات عوار بفتح العين وقد يضم كذا في
الصحاح قوله على ان النصوص الواردة فيه اى في عذاب القبر اكثر قوله التعذيب
بالذكر اجدر تفرع على كثرة النصوص على كثرة مستحقة معا قوله وسؤال منكر ونكير هما
ملكان سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لا يعرف مثلها والنكير بمعنى المنكور يقال انكرت
الشيء انكره بمعنى المنكور وقد انكر البلخى والجبائي تسمية الملكين بالمنكر والنكير
وقالوا المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه اذا سئل والنكير تقريع الملكين له فكان بمعنى
الانكار قوله لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق يريد انه ليس لامتناعها دليل

بيان عذاب القبر عذاب القبر للكافرين

من جهة العقل على ما يزعمه منكروها وقد دل السمع على ثبوتها فوجب القول بها فبطل
تأويل الدالة الظواهر عليها قوله قال الله تعالى النار يعرضون عليها ومعلوم ان عرضهم
على النار تعذيب لهم من قولهم عرضهم على السيف اي قتلهم به وهو قبل يوم القيمة
بدليل عطف عذابه عليه فيكون في القبر وقوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا فيدان
ادخالهم النار عقيب اغراقهم فيكون في القبر قوله وقال اي السيد [illegible] اي يثبت
الله الذين امنوا نزلت اي هذه الآية في عذاب القبر اي في شانه وان الله تعالى
ينجي المؤمنين عنه وقوله اذا قيل ظرف ليثبت من حيث المعنى اي يثبتهم اذا قيل
وقوله فيقول تفصيل له فيكون القول الثابت هو قوله ربي الله قوله الى آخر الحديث
يعني قوله عم فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له
في قبره سبعون ذراعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم
فيقولان نم كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه من مضجعه ذلك
وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون فقلت مثله لا ادري فيقولان كنا نعلم انك
تقول ذلك فيقولان للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فيختلف اضلاعه فلا يزال فيها معذبا
حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك قوله لان الميت جماد لا حيوة له ولا ادراك فتعذيبه
محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس فرقا فانكر فرقة عذاب القبر راسا واعترفت
آخرون ثم اختلفوا فمنهم من انكر احياء الميت في القبر وجوز تعذيب الميت وهو خروج
عن المعقول وبعضهم لم يجوز ذلك بل قال يجتمع الالام في جسد الميت فاذا حشر
احس به دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومن قال باحيائه ايضا لكن اختلفوا في اعادة
الروح و[illegible] المنقول عن ابي حنيفة رحمه هو التوقف فيها وانكر ابن الراوندي كون الميت
جمادا وكون الموت ضد الحيوة وجعل انه حي مجبرة عن الافعال الاختيارية غير منافية

للعلم والحيوة قال رحمه واتفقوا على انه تعالى لم يخلق في الميت العلم والافعال
الاختيارية ويشكل هذا بجوابه للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلي فاخبرهم
قوله يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء هذا محذور التناسخ واتباعه
او في بعضها على اختيار بعضهم قوله والماكول في بطون الحيوانات اذ الحيوة عندنا
غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحيوة في الاجزاء المتفرقة في بطون الحيوانات
اما في جميعها او في بعضها وان لم يبق فيها جزءان يجتمعان اصلا قوله بان يجمع اجزاءهم
الاصلية فيه اشعار بان الاجزاء الاصلية لم ينعدم بل زال اجتماعها وتألف
بعضها ببعض فجمعها ثانيا وتأليفها ثانيا وربما قال رحمه لعل الله يحفظ الاجزاء
الاصلية عن البطلان فلا يحتاج الى التيقن لاسعاد ولا مبتدا وهو في مثل
من احرقه فذرت رماده الرياح ومنهم من قال ان اجزاء البدن تعدم بعينها
بناء متمسكا بقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه وفيه ضعف اذ هلاك الشيء
لا يقتضي انعدامه بالمرة قال صاحب المواقف الحق التوقف في ذلك اذ لم
يدل قطعي على واحد منهما بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا واما حديث اعادة
الروح فمبني على ان الروح مغاير للبدن لا الهيكل المحسوس ولا الاجزاء الاصلية
على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين بل اجسام لطيفة حقيقة نورانية سارية
في البدن سريان ماء الورد في الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه
رحمه الى جمهور المتكلمين واما جوهر مجرد في ذاته متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
قال رحمه وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين قوله مع انه لا دليل لهم يعتد به
فان ادلتها على كثرتها مدخولة كلها لا يصلح شيء منها للتعويل عليه وقد فصل
ذلك في المطولات عند اراده فليرجع اليها وربما ادعوا الضرورة في ذلك
كما قالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه ضروري البطلان اذ لا يتصور التخلل

الابيض الاسود والاشبه تستلزم التغاير واجيب بان اللازم ان الشي لو كان
موجودا ثم عدم ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذ التخلل بالحقيقة
لزمان عدمه بين زماني وجوده وبما ستتا بيان على انه يجوز ان تغاير
المبتدا والمعاد بالعوارض الغير المشخصة وايضا لو تم ما ذكرتم لزم بقاؤه الشي
زمانا والا لزم تخلل ما ان البقاء بين الشي ونفسه لانه موجود في طرفيه
وما قيل من ان التغاير بالعوارض الغير المشخصة لا يدفع تخلل العدم بين
المشخصات ونفسها ولا بين ذات الشخص ونفسه بل انما يدفع تخلله بين الشخص
الماخوذ جميع عوارضها ونفسه وان اريد بذلك انه لا يستلزم الاشتبه المصححة
للتخلل بين الشخص ونفسه لا بين مشخصاته ونفسها ففساده ظاهر اذ لا
اذ المقيد بقيد غير المقيد بآخر في الجملة وهذا القدر يكفي لصحة التخلل وان اريد
انه لا يندفع به التخلل فيهما وان كان مع تغاير ما فبطلانه ثم وكذا ما يقال
من ان التخلل انما يتصور ... الاتصال والوقوع في الخلال فلا تخلل في الى
يستحيل جدا اذ الكل ... في طرفه زمان نهاية وزمان نهاية متخلل بين
زماني الوجود الطرفين ولا فرق بين وجوده في الزمان المتوسط
وعدمه في جوازه وفساده كما لا يخفى على ذي بصيرة قوله لا نم ان ولنا
ان الله يجمع الاجزاء الاصلية ويعيد اليها الارواح وليس في هذا اعادة
المعدوم بالمعنى الذي يدعون امتناعه حتى لو سمي ذلك اعادة المعدوم كان
... بهذه العبارة على معنى آخر لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة
انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره صفة كما سبق للاجزاء الاصلية
في حال النطفة اي اول تعلق الروح بالبدن ما انشئ عليه ونقول عادة لا وجود
اجزاء في البدن باقية من اول العمر الى آخره في حيز المنع نعم نعلم كل احد بديهة

ان ذاته من اول عمره باق بعينه ولا يلزم من ذلك ان ذلك البقاء اجزاء من بدنه فيجوز
ان يكون خارجا عنه على ما سمعته بل في ذلك سواء كان اذ من المعلوم بديهة واستدلالا
ان البدن متغير متبدل لئلا يكون نفس البدن قوله والاجزاء الماكولة فضلة في الاكل
فان قلت اذا صارت الاجزاء الماكولة جزءا للاكل ويكون منه بدن آخر يلزم المحذور
قلت يجوز ان يحفظ الله تعالى تلك الاجزاء عن ان يصير جزءا ولو سلم فيجوز ان يحفظ ذلك
المني عن ان يصير بدنا لشخص فان قلت نحن نفرض زوجين كالطور عمرهما لحم
الانسان وتولد منهما ولد قلت للماكول اجزاء اصلية وفضلية فيجوز ان لا يخلق
الله المني الا من الفضل والمعتزلة قد اوجبوا ذلك عليه تعالى ليتمكن من ايصال الاجزاء
الى مستحقه قوله وان الجهني ضربه مثلا احد قيل لا يجوز ان يكون ذلك بانضمام
الاجزاء من خارج والا لزم تعذيبها من غير شركة في المعصية وهو قبيح بل ذلك بطريق
الانتفاخ والجواب بعد تسليم القبح ان المعذب هو الروح وهي اما عبارة عن الاجزاء
الاصلية واما مغاير للبدن بالكلية فلا اشكال ثم لا يخفى ما في الانتفاخ ههنا
ان اريد به انفراج ما بين الاجزاء فمعلوم انه ... الا بتفريج ما بين الاجزاء فمعلوم
ان مثل هذا الانفراج يبطل التاليف وان اريد به تخلخل الاجزاء فهو مختص بحالة مقدار
على ان اصحاب الجزء لا يقولون به ... ال... البدن الكامل ... الاجزاء اعلم ان التناسخية
منهم من يقول بتقدم النفوس وتعلقها بالابدان بطريق التناسخ الى ما لا يتناهى ومنهم
من يقول بان النفوس اذا استكملت بجودة ... في ... المجردات واما
اذا لم يتم استكمالها فربما يتصاعد فيتعلق بالابدان ... حين ربما يتعلق بالاجرام السماوية
لاستتمام ... كمال لم يحصلها وربما يتنازل في ابدان الحيوانات الخسيسة بحسب اخلاقها
الردية ورذايلها الكسبية فمن حالة هذه كلها من تناسخ الاخرة ومن لم يقل بتقدم النفوس
ولم ينكر الدار الآخرة ومنهم من قال بتعلق الروح ببدن بعد بدن في الدنيا فليس مذهب

اثنا عشر في شيء قوله والعقل قاصر عن ادراك كيفيته قال رح ذهب كثير من المفسرين الى انه
ميزان واحد له كفتان ولسان وساقان عملا بالحقيقة لامكانها وقد جاء في الحديث
تفسيره بذلك واما ذكره بلفظ الجمع كما في قوله تعالى فاما من خفت موازينه فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان وانما الميزان الواحد هو الميزان الكبير اظهار جلالة الامر وعظمة المقام قوله
وقد ورد في الحديث ان كتب الاعمال هي التي توزن حين سئل عم عن ذلك ويدل عليه
ما قال عم في سياقة حديث طويل فيوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة فطاشت السجلات
ولا يثقل مع اسم الله تعالى شيء قال رح وقيل يجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات
اجساما ظلمانية فيوزنان قوله وسكت عن ذكر الحسنات اكتفاء بالكتاب يريد ان العادة
قد جرت على ذكر الحسنات مع هذه الاشياء لكن لما ذكر الكتاب ومعلوم انه للحسنات فهم ثبوتها
ايضا فلم يذكر اكتفاء به قوله والجواب ما مر من انه على تقدير كون افعال الله معللة لعل فيه
حكمة لا نطلع عليها وقد بين رح بعض حكمه ثم امثاله فليطلب من مواضعها قوله والحوض
اختلفوا في انه هل هو الكوثر او غيره ويدل على الاول ما روي عم في اثناء الحديث اتدرون
ما الكوثر فقلنا الله ورسوله اعلم قال عم فانه نهر وعدنيه ربي عليه خير كثير هو حوض يرد عليه
امتي الحديث ولهذا وقع في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وصح في شرحه بانه عبارة عن الكوثر
نهر في الجنة وقيل حوض فيها ويدل على الثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا والحوض فيما يلي
في المحشر يدل عليه ما روي عن انس قال سألت النبي عم ان يشفع لي يوم القيامة فقال انا فاعل
قلت يا رسول الله فاين اطلبك قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال
فاطلبني عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطئ هذه الثلثة
المواطن ويدل عليه ايضا ما روي في وصف الحوض ينبت فيه ميزابان يمدانه من الجنة احدهما
من ذهب والآخر من ورق وبالجملة وجود الكوثر يدل على وجود الحوض لانه اما نفس الكوثر او
ينصب فيه ماؤه ولهذا ورد في وصف احدهما مثل ما ورد في الآخر وورد انهما

الحديث

65

الحديث في الفصل المعقود لبيان الحوض واورد الامام التفسير في بيان الكوثر الاحاديث
الدالة على وصف النهر والدالة على وصف الحوض ثم انه قد قيل ان الشرب منه يكون بعد
الحساب والنجاة من النار وقد قيل لا يشرب الا من قدر له السلامة من النار وقيل
ان من شرب من هذه الامة وقدر له دخول النار لا يعذب فيها بالظماء بل يكون عذابه
بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث يدل على جميع الامة تشربون منه الا من ارتد عن الاسلام
قوله موجودان تكرير وتاكيد لان كونهما مخلوقتين يستلزم كونهما موجودتين اذ
لا فاصل يلغيهما ثم بعد وجودهما الكلام يرد بنص صريح في تعيين مكانهما والاكثرون
على ان الجنة فوق السموات السبع وتحت العرش اخذا من قوله تعالى عند سدرة المنتهى
عندها جنة الماوى وقوله عم سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع
قال رح والحق تفويض ذلك الى علم العليم الخبير قوله لنا قصة آدم وحواء واسكانهما
الجنة قال رح وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمراغمة
لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها يقتضي ثبوتها قوله
اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر كان الحمل على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار ونحوهما قوله محتمل الحال والاستمرار
ولا احتجاج مع الاحتمال وقد اجيب بان الاستدلال موقوف على كون الجعل بمعنى
الخلق ويحتمل ان يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى تخصص الجنة للذين لا يريدون علوا
في الارض وهذا لا ينافي وجوده الآن وما يقال من ان المتبادر من جعل الدار لقوم تمكينهم
من التمكن فيها وهذا المعنى لازم لوجود الجنة فيه ما لا يخفى قوله هالك اي لا وجه له
موجود لا معدوم وان جعلوا المعدوم شيئا لكن لفظ الشيء يستعمل هنا في الموجود
اتفاقا اما بطريق الحقيقة او بطريق المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والنار خارجتان عنه لكونهما
معدومين عند وجوده ... الكلام عنه قوله وانما المراد الدوام بانه افاء منه شيء

جيئ بعده ينبغي ان الايراد دوام نوعه في ضمن افراده ولا دوام شخصه فلا اشكال قوله علي ان
الهلاك لا يستلزم الفناء اي العدم بعد الوجود بل يكفي فيه الخروج عن الانتفاع بان لا يترتب
عليه الاثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه وبطلان تركيبه من غير انعدامه
بالكلية قوله الشرك به اي اتخاذ الشريك له يدل عليه ما ورد في رواية ابن مسعود رض
وان يدعوا لله ندا وقد خلقك وانما خصه بالذكر لانه فخر الكفر لكانه خصص في رواية
قتل الولد خشية ان يطعم معه وان يزاني حليلة الجار مثله ذلك مع ان مطلق القتل والزنا
من الكبائر لم المذكور في شروح الاحاديث انه لا تنافي في الروايات الواردة في الكبائر لانه ليس
في منها ما يوذن بالحصر فلا يبعد ان يلحق بها شيء آخر بدليل آخر كالاجماع مثل ما ذكره رحمه
من انها تسعة فلم يوجد في لفظ الراوي قوله والسحر لا خلاف في انه من الكبائر وانما اختلفوا
في حكمه فقيل يجب قتل الساحر وقيل هو كافر وقال الش في حد اذا اعترف الساحر بانه قتل شخصا
بسحره وبان سحره مما يقتل غالبا وجب عليه القود ولم ينكره احد فكان اجماعا قوله
كل ما توعد عليه الشارع ويقرب ما روي عن علي رض انها كل ذنب ختمه الله تعالى بنار او غضب
او لعنا وعذاب [illegible] انها اضافية لكن قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم يدل بظاهره علي ان الكبائر عبارة عن الصغائر بالذات اذ لولاه لم يتصور اجتناب
الكبائر الا بعدم ارتكاب جميع ما يتصور مما هو اصغر منه الي ان يتم ذلك كذا ذكره رحمه
وقد قيل ان الكبيرة عند الفقهاء كل ما يوجب حدا [قوله] وقيل كل معصية اصر عليها
العبد ويقرب منه ذلك ما روي ان رجلا سأل عن ابن عباس رض عن الكبائر فقال فقال الي
السبع مائة اقرب الا انه لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار قوله وهذا هو المنزلة
بين المنزلتين اشار بصيغة الحصر الي رد ما توهم من ان مرتكب الكبيرة ليس في الجنة ولا في النار
عندهم اخذا من قولهم المنزلة بين المنزلتين قوله خصوصا اذا اقترن به خوف العقاب ورجاء العفو
والعزم علي التوبة فان قلت يفهم من سياق كلامه انما قرن الكبيرة بدون ما قرن في ما ذكر

66

ييأس يكون انضياع ان الامن واليأس كفر بلا خلاف قلت ييأس لا مع خوف العقاب طريق تنفيق
وكذا اليأس ورجاء العفو اذ قد يرتفعان بكلية حال الذهول علي العقاب مثلا علي انه يحتمل ان يكون
مراده خصوصا اذا اقترن به جميع الامور المذكورة قوله لكونه علامة التكذيب اما اذا كان
بطريق الاستحلال فظ واما اذا كان بطريق الاستخفاف فلان من اعترف بحقية الشرع كيف يستخف
ما هو يوجب العقوبة الابدية في اعتقاده قوله وعلم كونه كذلك اي امارة التكذيب فحطه علي اقبله
قريب من عطف التفسير قوله والتلفظ بكلمة الكفر سواء كان من مدلولها تكذيبا صريحا
للنبي عم اولا قوله ومنافق النفاق اظهار للايمان وابطان الكفر واصله من نافق اليربوع
اخذ في نافقائه وهي احدى جحرته يكتمها ويظهر غيرها وهو موضع يرققه فاذا اتي من قبل القاصعاء
وهي جحرة الذي يقصع فيه اي يدخل ضرب النافقاء برأسه فانتفق اي خرج ويقال النفق
هو ضرب ان احدهما ما ذكر والثاني ترك المحافظة علي امور [illegible] والمحافظة عليها قوله
والجواب بان هذا احداث للقول المخالف بريدان ما ذكر ولان كان القول بالمجمع عليه في تسمية
فاسقا لكنه ترك من جهة جعل الفسق منزلة بين المنزلتين قوله فان الكفر اعظم الفسوق
وذلك لان الفسق هو الفجور والخروج عن طاعة الله [illegible] ففسق عن امر ربه اي خرج وكمال الخروج
عن الطاعة هو الكفر قوله ما لحديث وارد في سبيل التغليظ فيكون المعني ان موجب الايمان
المنع عن الزنا وحفظ الا [illegible] والايمان الذي لم يترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة
البلغاء ان يجعل النوع في فرده الكامل وان يقولوا للتعطيل انه ليس [illegible] لاكذب [illegible] حاصله
اخراج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار حطه قوله قال عم لابي ذر لما بالغ في السؤال
روي عن ابي ذر انه قال اتيت النبي عم وعليه ثوب ابيض وهو نائم ثم اتيته وقد استيقظ
فقال ما من عبد قال لا اله الا الله ثم مات علي ذلك الا دخل الجنة قلت وان زني
وان سرق قال وان زني وان سرق قلت وان زني وان سرق قال وان زني
وان سرق علي رغم ابي ذر فكان ابو ذر رض اذا حدث بهذا الحديث قال وان رغم انف

ای ولکان انما زرت احدا بهذا الحدیث ای حیل الی الرغام وهو التراب یقال فعلته ذلک علی الرغم
من انفه ای علی کراهته منه قوله والجواب بها متروکة الظواهر یرید ان تلک الآیات ظواهرها وقعت معارضة
القواطع فیجب تاویلها فیقول المراد بما انزل الله هو التوریة بقرینة قوله تعالی انا انزلنا التوریة فیها
هدی ونور یحکم بها النبیون الی ان قال ومن لم یحکم بما انزل الله فالمراد من لم یحکم هم الیهود اذ شدید
بالحکم بالتوریة ولو سلم عموم من لم یحکم فالموصول فیما انزل الله للجنس فالمعنی ومن لم یحکم بشیء مما انزل الله
ولا شک فی کفره ووقع فی عبارة المولی الشارح علی انه لو کان للعموم فسلب العموم احتمال ظاهر فیه
خفاء والاظهر عموم السلب بدله وقد قیل ان الحکم بالشیء هو التصدیق به ولا شک ان من صدق
بما انزل الله فهو کافر وهو غلط وقع من استعمال لفظ الحکم فی الاصطلاح بمعنی التصدیق بل المراد
بالحکم بما انزل الله هو القضاء فیما بین الناس بما یوافقه ولیس المراد من قوله تعالی ومن کفر بعد ذلک
فاولئک هم الفاسقون [illegible] الکفر بعد الایمان بل حصر لکماله فیه کقوله تعالی ذلک الکتاب
علی وجه کما المراد [illegible] العذاب القطعی او الحالة علی الکافرین واما الحدیث فمع کونه من قبیل
الاحاد وارد علی سبیل التغلیظ مع احتمال ارادة الاستحلال قوله والخوارج خوارج
عما انعقد علیه الاجماع جواب [illegible] بان لا اجماع مع مخالفة الخوارج وحاصل الجواب
ان الخوارج بخروجهم عن الجماعة وسلوک طریق البدعة لیسوا من اهل الاجماع فلا اعتداد
بخلافهم قوله فذهب بعضهم الی انه یجوز عقلا فالرحمة وعلیه الاشاعرة وکثیر من المتکلمین
قوله وبعضهم الی انه یمتنع عقلا قال رحمه شرذمة ذهب الی عدم جواز العفو فی الحکمة علی ما [illegible]
قوله تعالی افنجعل المسلمین کالمجرمین ما لکم کیف تحکمون وغیر ذلک من الآیات قوله لکن المذکور فی کلمة
بعض الکتب ان اهل السنة لا یجوزون العفو عن الکفر خلافا للاشعری وهو المناسب لما روی
عن ابی حنیفة [illegible] انه تعالی یجازی عباده علی افعالهم فیثیب علی الایمان والطاعة ویعاقب
علی الکفر والمعاصی وانه لا یجوز ان [illegible] الله تعالی ان یعذب من لا ذنب له لانه حکیم عادل
والعذاب من غیر سابقة ذنب لا یلیق بالحکمة والعدل ثم ان الدلالة المذکورة فی الشرح انما

انما یتم عند من یقول بالحسن والقبح العقلیین فی الجملة کالمعتزلة والماتریدیة وهم ارادوا
بها اهل السنة فی هذا المقام قوله لان قضیة الحکمة ای حکمها وموجبها التفرقة بین المسیء
والمحسن فالعفو عن الکفر فی الجملة خروج عن الحکمة فلا یجوز نسبته الیه تعالی لاخلالها
لما ثبت بالقواطع من حکمته فی افعاله وقد سقط بما قررناه ما یقال من انه یجوز التفرقة
بینهما بوجه آخر مثل اثابة المحسن دون المسیء وما یقال من انه یجوز ان یکون فی عدم التفرقة
حکمة خفیة لا ترفض لشهادة البدیهة قوله نهایة فی الجنایة هذا الدلیل خطابی مع انه یعارض
خطابة اخری هو انه تعالی عفو یحب العفو فلا یبعد ان یصدر عنه ما هو نهایة فی العفو عما هو
هو نهایة فی الجنایة وقوله لا یحتمل الاباحة ورفع الحرمة غیر مسلم عند الخصم ولو سلم فرتب
قوله فلا یحتمل العفو ورفع الغرامة علیه واعلم انه لم یصدر قوله والکفر نهایة الخ بلفظ ایضا
کما ذکره صدر به الدلیلین المذکورین جعلهما بعد صحة ان یکون ذلک من سیاق قوله لان
قضیة الحکمة فیکون المجموع دلیلا واحدا فتدبر قوله وایضا الکافر یعتقد حقا وهذا لا یحتمل
المعاند کما دل علیه قوله تعالی وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم قوله وهو ایضا اعتقاد
الابد یعنی ان الکافر یعتقد ان الحق ما هو علیه ابدا ولیس فی عزیمته الرجوع عن ذلک
اصلا فیجب ان یکون جزاؤه علی وفق معتقده وهذا ایضا خطابی قوله وفی تنویر
الحکم ملاحظة الآیة الدالة علی ثبوته ولو غایة ذلک لم یبال بتخصیص الحکم بالشرک بالله
وان شارکه فی ذلک سائر انواع الکفر علی ان فی قوله ما دون ذلک دون ان یقول ما سوی
ذلک وما عداه اشارة الی ان الکفر ملة واحدة وانواعها تشترک فی توقیف صاحبها
للعقوبة الناریة الابدیة غلب بعضها دون بعض [illegible] بقوله ان العفو والکبائر
فان الکبیرة فی العرف یراد بها ما عدا الکفر وانما خص فی الآیة الکریمة ذکر الشرک لان کفار
مکة کانوا مشرکین فکان ذکر الشرک فی قوة ذکر مطلق الکفر کما کانوا یذکرون المسلم
فی مقابلة المشرک ویقال احدهم اذا التقی آخر اسلم انت ام مشرک قوله والآیات

والاحاديث في هذا المعنى كثيرة اما الآيات فمثل قوله تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو
عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان ربك لذو
مغفرة للناس على ظلمهم واما الاحاديث فكقوله عم في اثناء حديث سترتها عليك
وانا اغفرها لك اليوم وقوله من جاء بالحسنة فجزاء سيئة مثلها او اغفر وقوله ومن يلقني بقراب
الارض خطيئة بعينه بمثلها مغفرة وقوله فيقول فاشهدكم اني قد غفرت لهم واعطيتهم
ما سألوا واجرتهم مما استجاروا ويعني اهل الذكر قوله والمعتزلة يخصونها اي النصوص
الواردة في هذا المعنى من الآيات والاحاديث وقد رد علماؤنا عليهم بان ما ذكرتم خلاف
الظاهر ولا ضرورة في العدول اليه بان تعليق المغفرة بما دون الشرك ولمن يشاء يمنع
عن ذلك اذ المغفرة بعد التوبة تعم الشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم
وما اعتذر عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشية تركا للاعتزال
او بان الفعل الواجب [illegible] الاختيار يصح تعليقه بالاختيار جهل بما يفيد الاسلوب
من خصوص البعض بان ذلك انما يستقيم لو لم ينته الارادة والفعل بل كان لله
الخيرة بين ان يريد ويفعل وان لا يريد [illegible] وقد نقل العضد في تخصيصها عائد الى المغفرة
المدلول عليها بقوله تعالى ويغفر لئلا يرد ما ذكره [illegible] والمعتزلة قد اولوا النصوص
المذكورة بما ذكره رحمه ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل [illegible] جعل هذا الكلام اشارة
اليه اولا لانهم ان المغفرة هو التجاوز عن العذاب المستحق ولا استحقاق عندهم بالصغائر
اصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بها قوله تمسكوا
بوجهين اذا خصصوا النصوص الدالة على المغفرة بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة
ظهر انهم لا يجوزون العفو عن الكبائر من غير توبة فبين تمسكهم في ذلك من العقل
والنقل فاجاب عن تمسكهم بالنصوص بانا لا نم عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب
بل لا يدل الا على ان العاصي يعاقب في الجملة ولا ينافي ذلك غفران بعض العصاة ولو سلم عمومها

فنجب

فنجب تخصيصها واخراج المذنب المعفو عنها بدونها ولهاتين جمعا بين الادلة قوله
وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذهب الاشاعرة الى ان الثواب بفضل من الله تعالى وقد وعد
المطيع فيفي من غير وجوب عليه لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه وان العقاب
عدل او عد به الكافر وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد لا نقصا بل كرما وصرح به
على ما دل عليه قوله واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي واعترض عليه
رحمه بان فيه كذبا وقد دل الاجماع على خلافه وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى لا يبدل
القول وما قيل ان الكذب في الماضي دون المستقبل فلا يخفى فساده والذي يختلج
بالبال ان الوعد ليس اخبارا عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه
وكذا الايعاد فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما بقي الامر في البعض وقد عرفت الحال فيه
واما قوله فلا يبدل القول لدي فلعل المراد به هو النفي للآيات كقوله تعالى لاملأن جهنم
واما عموم آيات الوعيد مع التنصيص على العفو في الجملة فلبس من ذلك قوله والعمومات
الواردة في الوعيد صريح فيما ذكرنا من ان الاتحاد عام فيكون المغفرة في الوعيد
اخلافا في الوعيد قوله لدخولها تحت قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وجه الاستدلال
بهذه الآية انه قصر مغفرة ما دون الشرك في اماتة على من يشاء ويلزم منه ان ذكر للبعض
فيكون معاقبا عليه فيكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة وبهذا ظهر بطلان ما توهم
من ان ما ذكره الشارح من الادلة انما يفيد جواز المغفرة ولا نزاع فيه لا جواز العقاب
كما هو المطلوب والعجب انه كيف يتوهم ذلك مع ان الدليل الثاني فيما اجل ذكره من الآيات
والاحاديث مثل قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومثل ما روي انه عم مر بقبرين
فقال انهما يعذبان وما يعذبان في كبيرة اما احدهما فكان لا يستنزه من البول
واما الآخر فكان يمشي بالنميمة قوله وذهب المعتزلة المشهور ان المعتزلة لا يجوزون
العقاب على الصغيرة ويدل عليه ما تقرر عندهم ان الثواب منفعة خالصة دائمة

اما يكون م

نها شنا فيان وكذا استحقاقها ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة مخلد في النار وقالوا
بالاحباط قوله اجيب بان الكبيرة المطلقة هي الكفر يدل عليه انه يلزم ح انه لا يجوز العقاب
على ما عدا الكفر صغيرة كانت او كبيرة فمعنى نكفر عنكم سيئاتكم المكتسبة قبل اجتناب
الكفر فيكون الخطاب للكفرة وقيل الاستثناء مقدر اي نكفر عنكم سيئاتكم ان شئنا
ولما ورد عليه ان تقدير الاستثناء يغني عن حمل الكبائر على الكفر اجيب بانه لولا ذلك
لم يفسر تقدير الاستثناء اذ لا دليل ح ولانه يأبى عنه قوله تعالى ان تجتنبوا ولا يخفى
بعد هذين الوجهين والاقرب ان تجري الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المنصوص
عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصيان المؤمنين وانما وجب حمل الكبائر على الكفر
ليظهر التعليق تكون التبعة في الجملة باجتنابها فائدة قوله والشفاعة اي المشفعة
قوله وعندهم لما لم يجز العفو في المغفرة لانه كما عرفت عن التجاوز عن العقاب
المستحق ولا استحقاق عندهم بغير الكبائر واصحابها مخلدون في النار عندهم لم يجز
اي الشفاعة عندهم [...] في هذا الكلام دلالة على انه لا يجوز العقاب
على الصغيرة كما هو المشهور منهم قوله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت
الآية على ان استغفاره عم لذنوب اهل الايمان [...] امره الله تعالى به وطلب المغفرة
للذنوب شفاعة في اسقاط عقابها فثبت المط قوله بعد تسليم دلالتها على العموم
في الاشخاص اشارة الى ما قيل من ان الضمير لليهود اذ الآية نزلت فيهم فيكون عدم
قبول الشفاعة مختصة بهم والتخصيص بالزمان [...] تجري جاز [...] لو ما
اي فيه ويحتمل ايضا ان يكون مخصوصا لبعض الاحوال كحال الامر بالنار وحال
تطاير الكتب وكذا الحال في الآية الثانية وقد قيل ان النفس نكرة وقعت في سياق
النفي فيكون عاما في الضمير عائد اليها يكون عبارة عن النفس المبهمة فيعم ايضا لو فرضنا
انه سياق النفي الا اذا قلت لم اسمع رجلا دخل الدار ولم اره والعبرة لعموم اللفظ

الب

لا لخصوص ولهذا جعل ح الجواب المنقول عليه انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة
ح هنا ما قال الامام الرازي ولئن سلم لا بد ان يكون عاما في الاشخاص والازمان
ودليلنا يجب ان يكون خاصا اذ لا نقول بثبوت الشفاعة على الوجه العام فالمرجح
هنا اذ الخاص مقدم على العام ولما كان في تسليم عموم الاشخاص واختصاص الحكم
بالكفار نوع منافرة اقتصر رحمه الشارح في المقاصد على تسليم عموم الازمان والاحوال
قد سمعت ان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله فهو متنقض للعموم لا منافٍ قوله
لا يستحق العقاب عندهم فلا معنى للعفو هذا تصريح بالمشهور من مذهبهم وقد سمعت
ان العفو هو التجاوز عن المستحق بحسب الاستحقاق لا عفو من ان العفو انما هو عن صغيرة
من لم يجتنب الكبائر فجوابه انه لم يتبين منهم القول باستحقاق العذاب بارتكاب الصغيرة اصلا
وان اوهم كلام الشارح فيما سبق ذلك في الجملة لكن قد جرى ههنا على المشهور فلا غبار
على كلامه ههنا قوله ولا يمكن ان يرى جزاؤه قبل دخول النار ولا يمكن ايضا ان يرى ذلك
في النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان [...] بالاجماع ودار الثواب
هي الجنة قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات [...] بجنات الفردوس
على مجرد الايمان والعمل الصالح من غير اشتراط الاجتناب عن الكبائر فدل على ان اهل
الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار والا لما دخلوا الجنة ولا قائل بالفصل
بين مرتكب الكبيرة وتارك الاعمال الصالحة كالآيات الدالة من النصوص الدالة
على كون المؤمن من اهل الجنة بمجرد الايمان كما يشير اليه من سياق كلامه قوله
وايضا الخلود في النيران من اعظم العقوبات هذا بيان لوجه الحكمة في عدم خلود اهل
الكبائر في النار بعد ثبوت اصل الحكم بالنصوص فلا يرد عليه انه يقال تجوز ان يكون
مراتب النيران متفاوتة في الحرارة وان يعذبا لكن [...] عاصي المؤ خالدين في النار [...]
من مجرد الخلود فيها وان يقال الاثم [...] مجرد الخلود في النار جعل جزاء للكفر مع ان النصوص

قد دل علی ذلک وان قیل قوله کان ذلک زیادة علی قدر الجنایة فلا یکون عدلا لو سلم لزم
فقد لا تم بطلانه **قوله** والجواب منع قید الدوام فی العقاب والثواب ایضا فیحصل ذا التطویة
المغفرة فیتلذذ بانقطاعها فلا یکون خالصة وکذا المنقوص یتالم بانقطاعها واجیب
بالمنع اذ یجوز ان لا یشعر بالانقطاع فلا یتلذذ ولا یتالم بل نقول قید الخلوص ایضا
ثم ولو سلم فدوامه والتمسک بان قید الخلوص هو الجبر للثواب والعقاب عن المنقوص والمغفرة
الذنب وتبیین ضعیف جدا **قوله** وهو الاستیجاب ای جعل الشیء واجبا کان المطیع جعل الثواب
بطاعته واجبا علیه ثم یقبح منه ترکه عقلا وکذا العاصی جعل العقاب واجبا لا یترکه ثم عدلا وا ...
بهذا المعنی منتف عند اهل السنة واما الاستحقاق بمعنی ان الثواب یترتب علی الطاعة
تفضلا بمقتضی الوعد وکذا العقاب قد یترتب علی المعصیة عدلا وفقا لوعید من غیر وجوب
فهو وان کان نحن [illegible] **قوله** والجواب ان قاتل المومن لکونه مومنا یرید
ان یعلق الحکم بالمشتق [illegible] الاستحقاق فیحمل علیه جمعا بین الادلة **قوله** فالخلود
قد یستعمل [illegible] الشارح استعمال الخلود فی الثابت بعید لکنه ربما یستعمل فی المکث الطویل
بمعنی الخلود فیصح تعمیم النصوص المذکورة فی الکفار وغیرهم [illegible] معارض للنصوص الدالة
علی الثابت بعید بالکفار ولیلزم ترک ما یعارضها بالکلیة **قوله** [illegible] الامن تعالی امنه وامنی
غیری فالهمزة فیه للتعدیة الی المفعول الثانی وقیل امنه اذا صدقه وحقیقته آمنه التکذیب
والمخالفة کذا ذکره والزمخشری قال وتعدیته بالباء لتضمنه معنی اقر واعترف واما تعدیته
باللام کما ذکره الشارح فللتضمنه معنی انقاد واذعان **قوله** کما فی قوله تعالی وما انت بمومن لنا
هذا لیس باستشهاد بل تمثیل لما یرد علیه ما قال انه یحتمل ان یکون اللام مزیدة لتقویة العمل
فالاولی ان یستشهد بمثل قال لم یومن فاعترض ان علی انه یکون صلة الایجاب للتشکیک **قوله**
ولیس حقیقة التصدیق ای یرید ان التصدیق لیس عبارة عن العلم بصدق الخبر والمخبر
والا لزم ان یکون کل عالم بصدق النبی علیه السلام مومنا ولیس کذلک فان کثیرا من الکفار کانوا

[illegible]

عالمین بصدقه کما دل علیه قوله تعالی والذین آتیناهم الکتاب یعرفونه کما یعرفون ابناءهم
وان فریقا منهم لیکتمون الحق وهم یعلمون وان الذین اوتوا الکتاب لیعلمون انه الحق من ربهم
وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم الی غیر ذلک بل هو اذعان لا علم وانقیاد له وسکون النفس الیه
واطمئنانها به وقبول لذلک وترک الجحود والعناد والاعمال علیه وهو امر زاید علی العلم یحصل بالمظنون
بالمظنون والمعتقد ایضا ولهذا بنی العمل علیها واما ان ما هیته ما هی فمنهم من جعله من مقولة
الفعل وسیجیء تفصیل حاله ومنهم من جعله کلاما نفسیا ومنهم من جعله عبارة من العلم مع زیادة
اعتبار والشارح یابی الا ان یجعله من الکیفیات النفسانیة ومن قبیل العلم ولهذا صرح
من ابن سینا ما جعله احد قسمی العلم واما ما قیل من انه امر قطعی صرح به فی شرح المقاصد
فکیف یصح جعله احد قسمی العلم مع شموله الظن فقد عرفت فساده ولم یوجد فی کلام الشارح ما
ما یدل علیه بل رد علی من قال بوجوب الیقین فی باب [illegible] النظر الذی لا یخطر معه احتمال
النقیض یکفی فی ذلک کما ذکره صاحب المواقف [illegible] بانه لا بد فیه من التصدیق
والاذعان بل اما نزاع وکلام فی انه هل یمکن حصول الیقین بدون التصدیق کما یشعر به
کلامه فی هذا المقام اولا کما سیجیء ما یدل علیه لا فی تحکمه **قوله** من امارات التکذیب والانکار
العلی کالانکار اللسانی وشد الزنار [illegible] بالنظر ویجری علی ما یقتضی الامارة من کونه
مکذبا ولا مصدقا کما [illegible] الاسلام المنافق ویجری احکامه علیه واما انه هل یجوز کذلک فیما بینه
وبین الله فان لم یکن الامارة مما جعله الشارح من امارات الکفر فلا انه لیس کذلک الا فهو کافر
وفیه ایضا انه علی ان التصدیق وان کان موجودا حقیقة لکنه لا اعتداد به شرعا فهو فی حکم العدم
کما هو ان الشارح هذا اما قال رحمه اعتداد بالتصدیق مع ان تلک الامارات فلا منافاة بینه وبین
ما ذکره فی الکتاب کما وهم **قوله** الا ان التصدیق رکن لا یحتمل السقوط اصلا یرید ان المکلف
بالتصدیق علی کل حال بخلاف الاقرار فانه قد یسقط فی بعض الاحوال واما الصبیان والمجانین
فهم لیسوا مکلفین باصل الایمان حتی یتصور سقوط رکن التصدیق او الاقرار بل انما

ايمانهم وكذا الكفر امر حكمي قوله التصديق باق في القلب اما لانه ليس بادراك بل كلام نفسي على ما وقع
في كلام الامام ولا نسلم ان المنافاة بينه وبين النوم ثابت واما انه لا منافاة بين المراد ادراكه
اما لانه لا مضادة بينهما على ما هو راي الفلاسفة واما لعدم اتحاد محلهما على ما يشير به قوله عم تنام عيني
ولا ينام قلبي كما هو راي الاستاذ ولو سلم المنافاة كما راى الاشاعرة فالشارع جعل التصديق
المحقق في حكم الباقي ما لم يطرأ عليه ما يضاده وكذا يمكن ان يقال مثله في الاقرار لكن لما كان معنى
كون الاقرار ركنا من الايمان انه لا يتم بدون الاقرار مرة فلا حاجة الى اعتبار بقائه اصلا
كما ان حكم الاعمال عند من يجعل ركنا منه كذلك فتدبر قوله وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام
لكنه قد يكتفى بدليله كوجوده في دار الاسلام وساير امارات الدين اذا لم يكن له كفر معلوم فالمراد
ان الاقرار بهذا الوجه لا بد وان يكون على وجه الاعلان للامام وغيره من اهل الاسلام
بخلاف ما اذا جعل ركنا فانه يكفي لمجرد التكلم وان لم يظهر على غيره قوله والنصوص معاضدة
لذلك انما جعل النصوص معاضدة لا دالة عليه لما انه يحتمل ان يكون تخصيص القلب بالذكر
لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه على ما يدل عليه قوله عم الا ان في الجسد مضغة
اذا صلحت صلح الجسد واذا فسدت فسد الجسد كله الا وهي القلب والحديث ايضا يفيد اعتبار
عمل القلب لا عدم اعتبار عمل اللسان … ههنا جعل شارح المقاصد هذه النصوص حجة
على من يجعل الايمان عبارة عن مجرد الاقرار باللسان كالكرامية قوله … الايمان هو التصديق
… ان سلمنا ان الايمان عبارة عن التصديق بشهادة النقل عن ائمة اللغة ودلالة
موارد الاستعمال ولم ينقل في الشرع لمعنى اخر اذ لا دليل عليه ولانه قد كثر خطاب العرب به
في الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه فلو اريد به غير ما يعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لا يفهمونه
ولما صح اخبارهم من غير استفسار ولذا قال عم الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه
ورسله فظهر انه لم … شرعا الا بخصوص … باعتبار متعلقه بعد ما اريد به المعنى اللغوي لكن المعتبر عند
اهل اللغة هو التلفظ … فلا يجب ان يجعل الايمان عبارة عن الاقرار باللسان

71

لا عن التصديق القلبي وعن مجموعهما قوله ح لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق الى آخره رده عليه
بان هذا انما يدل على ان فعل اللسان من غير اخبار دلالة على فعل القلب لا يندرج عرفا ولغة
ايمانا ولا تصديقا لكن دلالة الالفاظ على معانيها دلالة وضعية بحكم تخلف مدلولاتها
عنها فاعتبار الدلالة لا يستلزم اعتبار المدلول والحق ان العبرة بالمعاني اذ بها مناط الاحكام
والالفاظ انما وضعت لتدل عليها ووسائل الى دلالتها وما ذكره تنبيه عليه ورد لما ذكر
في السؤال من ان اهل اللغة لا يعرفون منه غير الاقرار باللسان وهو كاف قوله لا نزاع انه
يصح موضعا لغة وذلك لان الايمان في اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا
على الاقرار باللسان دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لا يطلق على غير ذلك لغة وحاصل
كلامه ان اهل اللغة يطلقون لفظ المؤمن على المقر باللسان وحده حقيقة بناء على وجود
اماراته فان ذلك كاف في اطلاق الالفاظ على سبيل الحقيقة في الامور الخفية كالغضبان
والفرحان وفساده غني عن البيان قوله لا يكفي في الايمان فعل اللسان بل يجب فيه فعل الجنان
سواء جعل نفسه او شطره او شرطه على ما ذهب اليه الفقهاء من اشتراط المعرفة لكونها
ضرورية لم يجعلها جزءا من الايمان المكتسب … اشتراط التصديق والمعرفة لكن
جعل الايمان نفس الاقرار قوله لان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان قوله
وعمل بالاركان قال رح … هذا المذهب قد يجعل … ركنا الاعمال خارجا عن الايمان داخل
في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه
… وقد لا يجعل خارجا عن الايمان بل يقطع بعدم خلوده في النار وهو مذهب اكثر السلف
وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن الشافعي والاوزاعي رح ثم قال رح
وعليه اشكال وهو انه كيف ينتفي الشيء بانتفاء ركنه واجيب بان الايمان يطلق على ما هو الاساس
والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجي وهو الذي جعل العمل
ركنا منه وموضع الخلاف ان مطلق الاسم الاول او الثاني قوله وعدم دخول معطوف عليه بظاهره

بتنضيه ذلك فيجب العمل به مالم يرد علة قايم البرهان كسائر الظواهر فلا يرد عليه ما يقال لا يجوز
ان يكون عطفه عليه اهتماما لشأنه وتحريضا عليه لكونه كمال الايمان وسبب الترتب عليه
قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه فان المشروط بشيء مشروط لكل شيء من اجزائه فلو دخل
المشروط في الشرط يلزم اشتراط الشيء بنفسه فان المشروط ح يكون عين المشروط وسوح
والقول بان المراد بالشرط ح ما عدا المشروط عدول عن الظ والقول بان المراد من الايمان
في الاية هو اللغوي فنحن نلتزمه ويزيد عليه ان ذلك في جميع استعمالات الشرع
ويتمسك في ذلك لما سمعت من الوجوه وان اريد بذلك انه لم يعتبر فيه خصوصية باعتبار
المتعلق فبطلانه ظ قوله لما مر منا ان التصديق العلمي الذي يبلغ حد الجزم والاذعان
اذ قد سبق ان التصديق ليس عبارة عن وقوع الصدق في القلب الى الجزم بذلك
من غير اذعان وقبول بل عن اذعانه وقبوله بعد علمه ثم ان اعتبار الجزم في الايمان
هو المشهور فيما بين الجمهور وقد عرفت ان مثل الشارح وصاحب المواقف اكتفى باعتبار
الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض فيه ايضا قوله وفيه نظر لان الاطلاع
على تفاصيل الفرائض يمكن في غير عصر النبي عم وجوابه ان تلك التفاصيل
لما كان الايمان بها اجمالا حاصلا قبل الاطلاع لم ينقلب الايمان من النقصان
الى الزيادة بل من الاجمال الى التفصيل فقط بخلاف عصر النبي عم فان الايمان
لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما جاء به من عند الله تعالى فكلما ازداد ذلك الجملة
ازداد التصديق المتعلق بها لا محالة ما ذكره ان التفصيل ازيد ثم وقوله وهو محل
مسلم وغير منع وستقف على مزيد تحقيق لهذا المقام قوله وفيه نظر لان حصول المثل
بعد انعدام الشيء لا يكون من الزيادة وجوابه ان الزيادة متصورة من وجوه كالشدة
والعدة فالمدة ولا يخفى ان الموجود في الزمان الاكثر ان كان باقيا فهو زايد بحسب
المدة وان كان متجددا فبحسب العدة وان لم يكن ازيد بحسب الشدة قوله ومن ذهب

الى ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر واما اذا اريد بالاعمال مطلق
الطاعات فرضا كان او نفلا تركا كان او فعلا كما ذهب اليه الخوارج وابو الهذيل
وعبد الجبار من المعتزلة فازديادها وانتقاصها بحسب المواظبة عليها وترك مواظبتها
في غاية الظهور واما اذا اريد بها ما هو المفروض من الافعال والتروك كما ذهب اليه
الجبائيان واكثر معتزلة البصرة فازديادها انما هو بحسب ازديادها وانتقاصها وعدم
وجوبها كما في الحج والزكوة قال رحمه الله الا ان الخروج عن الايمان وحرمان دخول الجنة
بترك المندوب ينبغي ان لا يكون مذهبا لاحد قوله بل تتفاوت قوة وضعفا هذا مسلم
لكن لا طائل تحته اذ النزاع انما هو في تفاوت الايمان بحسب الكمية اي القلة والكثرة فان
فان الزيادة والنقصان كثيرا ما يستعمل في الاعداد واما التفاوت في الكيفية اعني القوة
والضعف فخارج عن محل النزاع وهذا ذهب الامام وكثير من المتكلمين الى ان هذا
النزاع لفظي راجع الى تفسير الايمان وهو التحقيق الذي يجب ان يعول عليه قوله عبارة
عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر اي تسكين النفس عليها وتوطينها على العمل
بمقتضاه وكفها عن ان يتعلق بالرد والانكار والاستكبار ويقرب منه ما قيل من ان
التصديق القلبي كاف بل لا بد من الاقرار باللسان لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم وبهذا يندفع الاشكال الذي اورده عليه قوله وبهذا الاعتبار يصح التكليف
بالايمان يعني ان منشأ ما ذكر ان لا يصح التكليف بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية
انما لكن لما جرى الله تعالى عادته في خلق الايمان عقيب اعمال محضة لنا اختيارية صح
التكليف بالايمان بذلك الاعتبار كما صح النهي عن القتل والاعتراض عليه على ما سلف سالفا
قوله ولا يخفى المعرفة لانها قد يكون بدون ذلك فيلزم ان لا يعتبر تقديق من شاهد
المعجزة فانتقل ذهنه الى صدق مدعي النبوة انتقالا دفعيا وتلك تحصيل ذلك الايقاد
تكلف بتحصيل الحاصل على انه قد حصل له المعنى المسمى [illegible] بكرديدن فكيف لا يكون

والايمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويؤيده قوله

مؤمنا فالصواب ان التكليف بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصلا وبعدم مقابلته
بالرد والانكار بعد حصوله كما اشرنا اليه سابقا واليه ينظر قوله وعلى تقدير الحصول فتكفيرهم
بانكارهم بالله واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار
قوله قوله فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين فان كلمة
غير يجب حملها على معنى الا اذ لا يستقيم جعلها صفة بمعنى المغايرة وحينئذ فيكون فما وجدنا
فيها من المؤمنين الا اهل بيت واحد من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب ان يتحد
الايمان بالاسلام وانما جعله مؤيدا لا حجة لانه يكفي في صحة الاستثناء تصادق المؤمن والمسلم
في الجملة وان الموضع عم قوله ولا نعني بوحدتهما الا هذا يريد انه ليس المراد بوحدتهما
هو ترادفهما اذ لا نزاع في تغاير مفهوميهما بحسب اصل اللغة فان الاسلام عبارة عن الخضوع
والانقياد والايمان عبارة عن التصديق بل المراد بوحدتهما وحدة ما يراد منهما في الشرع
وتساويهما بحسب المعنى اذ لا يتصف باحدهما فهو متصف بالاخر ومن زعم ان المراد بوحدتهما
عدم صحة سلب احدهما عن الاخر وهو اعم من الترادف والتساوي فقد اخطأ ولعله ظن ان ضمير
وحدتهما راجع الى المؤمن والمسلم لا الى الايمان والاسلام كما هو المدعى فان فسر الخضوع
والانقياد بقبول الاحكام والاذعان وحصله حقيقة التصديق فهذا صريح في الترادف
قلت هو بيان لاتحاد مؤديهما وحاصل معنيهما وهو لا يستلزم الترادف واستدل
على الترادف بقوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فان الايمان مقبول ممن
يبتغيه بلا شبهة ولو كان غير الاسلام لم يكن كذلك واجيب بان المفهوم من الاية ان المغاير
للاسلام غير مقبول ممن يبتغيه لا كل ما يغايره والايمان ليس بدين اذ الدين كما عرفت
في اول الكتاب يشتمل الفروع والاصول بل ربما يخص الفروع والايمان عبارة
عن الاصول الاسلامية وهذا الدين فيكون مشتملا على عمل الجنان والاركان
او خاصا بعمل الاركان ومن ههنا شاع في ابنهم دين الاسلام ولم يسمع دين

الايمان

73

الايمان فهو غير الايمان بحسب المفهوم عند من جعله عبارة عن التصديق فقط او مع الاقرار
لكن الاقرار جزء منه او شرط له فلا ينفك عنه فلا يكون غيره بالمعنى المراد فان قلت يلزم
على ما ذكر ان يكون المصدق المخل بالطاعات مؤمنا غير مسلم قلت المتدين بدين هو
المستلزم لكون طوعه وان كان مقصرا في ذلك ومن ههنا لم يبق من الاسلامي كبير
خفاء في المعنى وكان منظمه للترادف هذا والظاهر ان مراده من الترادف او عدم التغاير لا يحقق
الاسلام عبارة عن دينا بل عن الانقياد والتسليم وذلك لا ينفك عن التصديق او
مسبب عنه لازم لا يفارقه وقد وقع في كلام الشارح ان الدين عبارة عن الطريقة
الثابتة عن النبي عم والايمان ايضا كذلك فيكون دينا مثل الاسلام فلا قوله
والاسلام هو الانقياد والخضوع للالوهية اي التسليم بكونه خالق الكل مستوجبا
للعبادة منهم قوله فانه صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان وذلك لانه تعالى رد قولهم
امنا بانه كذب وهو في قوة نفيه ولهذا استدرك عليهم فامرهم بان يقولوا
اسلمنا ولو لم يكن هذا ايضا صدقا لما صح نهيهم عنه وامرهم به ومن ذهب عليه هذه
النكتة ذهب الى ان الاولى في الجواب ان لم اسلمنا تحقق مدلوله ولهذا صح
ان يقال ولكن قولوا آمنا قوله وهي في الاية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن
وذلك لان الاسلام في الاصل هو مجرد الانقياد والخضوع لكن المعتبر منه شرعا هو الانقياد
الباطني وذلك لا يتصور بدون التصديق وقد يستعمل بالنظر الى اصل اللغة في الانقياد
الظاهري فقط الغير المعتد به شرعا قوله دليل على ان الاسلام هو الاعمال من التلفظ بكلمة
الشهادة واقام الصلوة وايتاء الزكوة والصوم والحج لا التصديق القلبي كما يشعر به
كلام المصنف ولا الانقياد الباطني اللازم له كما يفصح عنه كلام المشايخ فلا يستقيم لا الترادف
ولا عدم التغاير لوجود الايمان بدون الاسلام في الجملة قوله لانه اذا لم يكن كذلك فلا معنى
لنفي الجواز يريد ان القائل اذا نوى به معنى غير الشك من محتملات اللفظ فلا شك في ترك الاولى

وروي عن ابن عمر انه اخرج شاة ليذبح فمر به رجل فقال امؤمن انت قال نعم ان شاء الله فقال لا تذبح بسكين من شك في ايمانه الا

واما الشك فلظهور اللفظ فيه لاحتماله الى النية ولهذا ذكر في التقوى ان قائله يكفر ان لم يأول حتى روى عن ابن عمر رضي الله عنه انه اخرج شاة ليذبح فمر به رجل فقال امؤمن انت قال نعم ان شاء الله قال لا يذبح بسكين من شك في ايمانه ثم مر به رجل فقال امؤمن انت قال نعم فامره بذبح شاة فظاهر الاستثناء الى الشك ولم يجعله قائله مؤمنا كما نرى قوله بل مثل قولنا انا زاهد ومتق ان شاء الله تعالى فان كل واحد من الايمان والرشاد والتقوى مما يكتسب بالاختيار ويوجب البقاء عليه العاقبة والمآل ويحصل به تزكية النفس والاعجاب ولكن بينهما فرق فتعلق به يحسن الاستثناء في الرشاد والتقوى دون الايمان وهو ان الرشاد اعني الاهتداء بعمل الصالح والتقوى اعني الانتهاء عن المنهيات ليس واحد منهما شيئا محصلا يحصل بتمامه لاحد في وقت معين فليس الراشد من عمل صالحا في الحال او في حين من الاحيان وكذلك المتقي ليس من اجتنب المحارم في حين من الاحيان بل الحاصل منهما هيئة نفسانية تدعو الى امتثال الاوامر [illegible] عن ارتكاب المناهي وتلك الهيئة تقوى وتضعف وتبنى وتنبت والمعتبر منها [illegible] بكسر الشهوات وقهر النفس الامارة وبقي مدة العمر ومثل ذلك لا [illegible] بل كيف لا [illegible] حصوله واما الايمان فهو امر آني الحصول يحصل لمن هداه الله تعالى بتمامه دفعة واما فوته وثباته فهو امر آخر خارج عن مدلول قولنا انا مؤمن فلا حاجة [illegible] الاستثناء قوله [illegible] التصديق [illegible] قابل للشدة والضعف يريد ان كل مؤمن وان كان يصدق النبي عليه السلام في جميع ما جاء به على الاجمال لكنه ربما يكون ضعيفا فاذا جاء الى التفاصيل وخصوصيات الامور المتعددة الشاقة فربما يكون لبعض النفوس بسبب الخذلان واتباع الهوى والشيطان شيء من الاستنكار والاكراه فلعل اول في [illegible] اذعانها ونجي النفس على التصديق بهما وان لم يكن [illegible] بذلك فلهذا قيل يبغي للمؤمن ان يتعوذ بهذا الدعاء صباحا ومساء اللهم اني اعوذ بك من ان اشرك بك شيئا وانا اعلم واستغفرك لما لا اعلم فانه نجاة عن الرجوع في هذه الورطة

قال عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه اشار الى بطلان ذلك وهو ان السعيد قد يشقى بان يرتد بعد الايمان

بوعد النبي عليه السلام فلا جزم لاحد بحصول الايمان المنجي السالم عن ثبوت امثال ذلك فلا جزم به بحال به الى مشية الله تعالى قال رحمه وهذا قريب لولا مخالفته لما عليه الخصم من الاجماع وما ذكر في الفتاوى من الروايات قوله وكان من الكافرين دلت الآية على ان ابليس لم يزل كافرا مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل خلق آدم عليه السلام حتى عد من الملائكة وصح استثناؤه منهم استثناء متصلا في قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان الايمان المعتبر هو ايمان الموافاة الى الوصول الى آخر الحيوة واول منزل الآخرة وايمانه الحال وان كان ايمانا حقيقة لكن لما لم يترتب عليه ثمرات الايمان لم يعتد به فالايمان المعتبر غير مقطوع الحصول فيبدو حكم الاستثناء والوجهان الاخيران يشيدان صحة حقيقة الاستثناء بخلاف الوجه الاول فانه يفيد صيغة الاستثناء وليس النزاع فيها قوله دون الاسعاد والاشقاء فان الله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت سعادته واشقائه وقت شقاوته لا تبدل فيهما اصلا وانما التبدل في سعادته [illegible] شقاوته ومعنى قوله عليه السلام السعيد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية من علم الله تعالى انه يختم بالسعادة وهو في بطن امه وكذا المخذول بالشقاء الابدي من علم الله تعالى انه يختم بالشقاوة [illegible] اول الفطرة وهذا لا يأبى ما ذكرنا من تبدل السعادة والشقاوة على ما يقتضي ان [illegible] الحكمة [illegible] يستوجبه ولا يتم بدونه لكن لما كان رعاية [illegible] الحكمة في افعاله تعالى لم [illegible] التفضيل [illegible] عقلا لم يجب عليه تعالى [illegible] ايضا ومن خفي عليه هذا المعنى قال [illegible] بوجه شرعيا لا يصل الى حد الوجوب فلزم عدم المنافاة الحكمة لعدم الارسال ثم اعترض باحتمال ان يكون في عدم الارسال حكمة خفية وورود هذا الاعتراض على ما ذكرنا الظاهر وجوابه لهم على اطلاق [illegible] بان قضية الحكمة تنفي الارسال البتة وقد مر [illegible] قوله وليس الممتنع [illegible] السمنية والبراهمة المشهور منا احتجاج من يدعي امتناع الارسال الالهي للرسل ان يعرفوا انه رسالة من الله تعالى ادلة ان القادر [illegible] وهذا ناسب ما يزعم

يريد من مواضع السعيد من سعد في بطن امه انه يحتمل فيه ان خاتمة امره على السعادة او على السعادة كما كتب رزقه واجله وعمله احد

وانه السعادة والشقاوة

السمنية من انه لا طريق للعلم سوى الحس واما البراهمة فالمشهور من مذهبهم انه لا يجوز
الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة آدم عم وقوم بنبوة ابراهيم عم انما يزعموا ان
في العقل مندوحة عن الارسال لان الحكم الذي يأتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم العقل
يرد عليه وان كان موافقا فلا حاجة اليه ولعله اراد بالامتناع عدم الوقوع تعبيرا
عن اللازم والملزوم قوله كما ذهب اليه بعض المتكلمين يريد بهم الاشاعرة فان افعاله تع
غير معللة بالعلل والاغراض عندهم ولا ارسال عنه ولا يطلب له الحكمة فالارسال عندهم
بمجرد تعلق ارادته تع بذلك لا رعاية للمصالح والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب
المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأي علماء ما وراء النهر من ان الارسال
واجب عليه تع في حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتي
من الافعال بما فيه لوم ووحشة تنسب اليه البتة وان كان متمكنا من فعله قوله فان ذلك
مما لا طريق للعقل فيه [illegible] بان للعقل ان يهتدي الى حسن بعض الافعال كما رأى
علماء ما وراء النهر لا كما قاله الاشعرية من ان العقل معزول راسا وقد بنى الشارح كلامه
على مذهبهم [illegible] المواضع متابعة للقوم فليتنبه له قوله وطريق الوصول الى
الى الاول والاحتراز عن الثاني مما لا يستقل العقل فيه رد على البراهمة على ما عرفت
من مذهبهم قوله فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل اذ الاحكام ثابتة
والغرض من الارسال بيانها واظهارها فيكون رحمة محضة [illegible] للمخبر بالسنة الى المكذب
والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك لكن بين للقوم [illegible] لهم طريقان اذا اجتنبا
طريق الى المحبوب موصل الى ما هو المقصود لهم حتما وان الآخر طريق ضلال وهلاك فانه
عطف عليهم وارشاد لهم وسبب للفلاح منا بتبع الهدى لا الهلاك من سلك طريق الردى
فلا حاجة الى ما تعارف من كونه عم رحمة للكفار هو مجرد امنهم بمكانه من مثل المسخ
والخسف والاستيصال قوله وهو امر يظهر على خلاف العادة باشتراط المعجزة سبعة

امور

(هامش: مما كو ح — كانت ح)

75

امور تضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان يكون فعلا او ما يقوم مقامه من الترك
لتتصور كونه تصديقا منه تع ويفهم ذلك من قوله امر يظهر اذ الامر يتناول الفعل والترك
ويفهم استناده اليه تع مما سبق من ان كل واحد يظهر ويحدث من اجزاء العالم فمحدثه هو الله تع
الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا اعجاز دونه وقد دل عليه قوله خلاف العادة الثالث
ان ظهوره على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به الرابع ان يكون مقارنا
للدعوى اذ لا شهادة قبل الدعوى والتأخر عنه بزمان متطاول انه الكذب واما التأخر
بزمان يسير فهو في حكم العدم ودل عليه قوله عند تحدي المنكرين الخامس ان يكون
موافقا في الدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كفلق الجبل بعد دعوى فلق البحر
السادس ان لا يكون مكذبا له كما اذا قال معجزتي نطق هذا الحجر فنطق بتكذيبه
فانه ادل على كذبه من صدقه وقد دل على هذين الشرطين لفظ التحدي على ما قال
من ان التحدي طلب المعارضة فيما جعله شاهدا لدعواه ولا شهادة دونهما كما عرفت
السابع ان يتعذر معارضته كما يفصح عنه قوله على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله
وان ذلك حقيقة الاعجاز قوله بطريق جري العادة بان الله تع يخلق العلم بالصدق
آه ظاهر كلامه يشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق النبوة عند ظهور المعجزة هي
عادته الجارية بخلق العلم عند ذلك [illegible] والا لزم ان يكون جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب
الثلثية عادية عندنا بل الحق ان خلق المعجزة على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا
لكنه ممتنع عادة فهذه العادة هي الخاصة لحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة
المعجزة على ان منهم من قال بامتناع ذلك عقلا وبنوا ذلك على اصول تحليله فصل
القول فيها في المقاصد قوله ولا يقدح ذلك آه لان ذلك تحصل عند مشاهدة المعجزة
بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر حتى يحتاج فيه الى نفي الاحتمالات [illegible]
لحصول ذلك قوله فيما لكنه الدال على انه قد امر ونهى مثل قوله تع اسكن انت وزوجك الجنة

(هامش: يكون ح — العلم ح — المشاهدات ح)

وكلا رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين وهذا الاستدلال لو تم دل على نبوته
قبل خروجه من الجنة والاكثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك بوجهين العقل والنقل فلانه لو لم يكن له
اذ ذاك امة والارسال الى الواحد كحوا غير معهود ولهذا قالوا في نوح انه اول من ارسله الله
الى السلع المقوم كذا واما النقل فبقوله ثم فغوى ثم اجتباه ربه فان كلمة ثم تفيد ان اجتباه با
بالنبوة كان بعد ما يدر منه بادرة فيكون بعد خروجه من الجنة وقد اعترض ايضا بان الوحي لا يستلزم
النبوة لقوله تعالى واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه الآية ولا نبوة ثبوتها وجوابه ان المفهوم من الكتاب
في حق آدم هو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال واذ قلنا يا آدم اسكن الآية وهو المسمى
بالوحي لفظا والوحي المتلو لم يثبت في ذلك لغير النبي بل جاء بجعل ذلك من خواص الرسول واما القاء المعنى
في الروع في اليقظة او اسماع الكلام في المنام ونحو الوحي والالهام وهو المراد مما ورد
في ام موسى على ما صرح به في كتب التفسير فغير مختص قطعا **قوله** واما نبوة محمد عم فاستدل عليها بوجوه
ثلثة حاصل الاول التمسك بدلالة المعجزة فانها كما عرفت تفيد العلم بصدق النبي عم المدعي للفروق
العادية وحاصل الثاني الاستدلال بحورة اجتماع الكمالات العلمية والعملية على ما فصله ره فان هذه
الكمالات لو سلم حصول كل واحد منها لغير النبي فلا شبهة في امتناع اجتماعها فيمن هو مفتر على الله كذب
بل في غير النبي مطلقا وحاصل الثالث انا لما فتشنا عن حقيقة النبوة وحصلناها وجعلناها
حاصله عم حكمنا بنبوته وصدق دعواه قال الامام الرازي هذا برهان لمي لانه برهان اللم فان منع
النبوة اذا حصل ووجد فيه الكل فيكون نبوته من ساير الانبياء افضل واما اثباتها بالمعجزة ففي باب
برهان الآن **قوله** فلا يكون اليه وحي ونصب فان قيل قد ورد في الحديث ان عيسى عم ينزل حكما
عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية في الحلال والواجب فيجعل شيئا ثم ذلك حكم ما كسر
الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على دينا فان الخنزير لكونه نجس العين وعبادة الاحاديث
حتى انه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عم ولا يبقى الا الاسلام والسيف قيل انما يجب
لان المال لفيض حتى لا يقبله احد كما ورد في الحديث وذلك لانها البركات والخيرات وقلة الحرص

في الاحوال لقرب الساعة وتتابع العلامات وينبغي ان يكون هذا مراد من قال انه من قبيل انتهاء
الحكم لانتهاء علته وقيل معنى يضع الجزية يفرضها على الكفار فلا بالحرب بل السلم اذ لا يبقى حينئذ
مقاتل قيل الصحيح هو الجواب الاول واما قوله يزيد في الحلال فقيل انه يتزوج بعد نزوله
فيكون زيادة له عم في الحلال اذ لم يتزوج قبل ثم انه قد ورد في اثناء حديث طويل قسما هو كذلك
اذ اوحى الله الى عيسى اني قد اخرجت عبادا لي لا يدان لاحد بقتالهم يعني ياجوج ماجوج فقوله لا يكون اليه
وحي اما ان يكون المراد الوحي لنصب الاحكام ويكون قوله ونصب احكام عطفا عليه تفسيرا للمراد
ويكون المراد الوحي المتلو ولا دليل في الحديث عليه **قوله** ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم
ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى قال ره لانه وان كان من اتباع النبي عم لكنه غير
منعزل عن النبوة وغاية علماء الامة التشبيه بانبياء بني اسرائيل وقد ورد في اثناء الحديث
فبينما هم يعدون للقتال ويسوون الصفوف اذ اقيمت الصلوة فينزل عيسى بن مريم
فامهم انتهى وفي هذا الدليل على ان عيسى عم يؤمهم في تلك الصلوة لكن اهل الحديث
قالوا معناه قصدهم عيسى عم لاخذ سنة رسولهم والاقتداء بهم وقد ورد في الحديث
فكيف انتم اذا نزل عيسى بن مريم فيكم وامامكم منكم وفي حديث آخر فينزل عيسى بن مريم فيقول اميرهم تعال
صل لنا فيقول لا ان بعضكم على بعض امراء تكرمة الله لهذه الامة قالوا في الحديثين دلالة
على انه لا يؤمهم عيسى عم ولا يكون امامة محمد عم بل يكون مقررا لدينه وعونا على
امته وبمنزلة الخليفة له عم **قوله** على تقدير اشتماله على جميع الشرايط اي شرايط الراوي
وهي العقل والضبط والعدالة والاسلام **قوله** واما عمدا فبالاجماع واما سهوا فعند الاكثرين
هذا في الكذب فيما يتعلق بالتبليغ الارسال اذ قد دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية
لكن القاضي جوزه بشرط ان يتداركوه ويتذكروه فجوز صدور الكذب عنهم سهوا ونسيانا
في الامور التبليغية بناء على انه لا دلالة معجزة على عصمتهم عن ذلك واما الكذب فيما عداه فا
فالمتانة منا عداه من ساير الذنوب على التفصيل الذي يأتي **قوله** معصومون عن الكفر قبل

الوحي وبعده عمدا او سهوا ولم يسمع خلاف صريح في ذلك غير ان الازارقة منا لحوا درج جوزوا صدور الذنب مع قولهم بان ذلك كل ذنب كفر **قوله** وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع او العقل والمعتزلة على انه يمتنع عقلا لانه يؤدي الى النفرة وعدم الانقياد فلا يكون البعثة لطفا بل خذلانا فلا يجوز ذلك عليه تعالى في حق الكل اذ فيه من ينتفع فيه اللطف فيكون تركا للاصلح بالنسبة اليه وما قيل من ان الصدور لا يستلزم الظهور ولا فساد الا فيه فجوابه ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفاسد فاسد واما المحققون من الاشاعرة قالوا امتناعه مستفاد من السمع والاجماع لا من العقل **قوله** هنا كلام اى من قوله وكذا عن تعمد الكبائر الى هنا **قوله** والحق منع ما يوجب النفرة سواء كان معصية لهم كالفجور مثلا او لا كعهر الامهات فانه لا اثم في ذلك لكن الطبع ينفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امر الدين **قوله** لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقية لان اظهار الاسلام في الغار النفس للتهلكة ورد بانه الى اخفاء الدعوة بالكلية اذ اولى الاوقات بالتقية وقت الدعوة لعدم الموافقة وقلة او كثرة المخالفة شوكة وايضا منقوض بدعوة ابراهيم وموسى في زمن فرعون ونمرود حذفا للهلاك وبان ما بمنا انه يجوز دفع الخوف باعلام منا تم كما قال في حق نبينا عم والله يعصمك من الناس فجوابه ان العصمة غير لازمة فكيف اعلامها الكبرى ان الكفار قتلوا فرقا من الانبياء ولم يسمع من احد اظهار الكفر **قوله** مصروف عن ظاهره ان امكن يريد انه كان له محمل آخر يلزم نسبة الذنب الى الانبياء يحمل عليه وان كان خلاف ما عينا لا قولة والا فيحمل على انه ترك الاولى او على الصغيرة سهوا او عمدا او على انه قبل البعثة مثلا قيل لم ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك يدل بظاهره على انه افترق وزرا اى ذنبا تقاصم ظهره لشدة بكبيرة فنقول لا نم ان الوزر هنا من الذنب اذ قد يستعمل بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها فالمراد ما كانت اه من الغم الشديد وحزن المفرط الاصرار قومه

على تكذيبه والشرك بالله تعالى وسلمناه لكن المراد ما ارتكبه من ترك الاولى والسهو وذلك استعظام له منه لا لذنب فحشاء الا برار سيئات المقربين وكذلك انقاض ظهره تهويلا لذلك والمراد الصغيرة سهوا او عمدا او ما كان منه قبل النبوة فالآية على الوجه الاول مصروف عن ظاهرها بخلاف الوجه الآخر اذ ليس فيها اخراجها عن ظاهرها بالكلية فتدبر وقس عليها نظائرها **قوله** ولا شك ان خير الامة بحسب كمالهم في الدين يريد انه اضاف الخير الى الامة فيكون المراد خيرتهم من حيث انه امة اى خوصلة ودين فان الامة في الاصل الدين قال الاخفش في قوله تعالى كنتم خير امة يريد اهل امة اى خير اهل دين فاضمحل ما توهم من ان خير الامة يجوز ان يكون بحسب الكمال في الدين بل بوجه آخر ومنهم من قال دلت الآية الكريمة على ان امته عم خير الامم فيكون عم خير الانبياء لان النبي عم بفضل امته فتامل **قوله** لانه لا يدل على كونه افضل من آدم عم وظيرنا ان العرف على اطلاق ولد آدم واولاده على النوع كما في ابن آدم ونبيه لو سلم فلا يخرج عن ضعفه وكذا القول بان في اولاده من هو افضل منه لان ذلك عما اختلف فيه واما قوله عم من قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب فقد قيل انه تواضع منه عم وهذا حسن لكنه معزول عن التطبيق بين المذهب ومعنى الحديث وقيل المراد غير النبي عم كما اذا قلت من دخل الدار وضربت من فيها فان المراد غير المتكلم وفيه ايضا ضعف وقيل المقصود نفي الخير بحسب الرسالة والنبوة لا في الرتبة والدرجة ولا يخفى بعده والاقرب ان يونس لما حكى الله تعالى من قلة صبره على اذى قومه وذهابه مغاضبا كان مظنة ان يتخ في نفس احدهم انه اشد صبرا منه واثبت حرفا لما اوتي فابتلى بما به ابتلى من الصبر والشكر فنهى النبي عم عن ذلك وبين انه ظن فاسد فلعل يونس عم قد ابتلى بما ليس للناس الصبر عليه بلا دعوة معنى قوله ولا تكن كصاحب الحوت هو النهي عن الوقوع في مثل واكثر ما ينضم اليه وافضلية نبينا عم لا ينبغي ان يطوق الصبر عليه البتة ولا يسحرون اى لا يعيون من حسر البعير تحير واستخراعنى هو كقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون **قوله** تفريط وتقصير في حالهم فان الظواهر قد دلت على عصمتهم

عن المعاصي ومواظبتهم على الطاعات كما سبق نبذ من ذلك حتى اختلفوا في عصمتهم عن غير الكفر
ايضا عن المعاصي قوله بدليل صحة استثنائه منهم فان الاستثناء اخراج ولا اخراج دون
الدخول وحمل الاستثناء على الانقطاع وان كان له مجال لكنهم قالوا صيغة الاستثناء
مجاز فيه فلا يصار اليه الا بدليل كيف وقد تناوله الامر بالسجود للملائكة حتى عوتب بقوله تعالى
ما منعك ان تسجد اذ امرتك قوله قلنا بل كان من الجن ففسق عن امر ربه لا حط في عموم الحكم
الآية الدالة على ثبوته وحمل كان على صار بمعنى انه اذا انقلب جنا وانه كان من نوع من الملائكة
مسمى بالجن عدول عن الظاهر من غير دلالة قوله واما انهما ملكان لم يصدر عنهما ولا كبيرة اذ لم يثبت
منهما الاعتقاد بتاثير السحر ولا العمل به ومن هو بجنسه وتوقاه ولم يكن منهما غير التعليم باذنه تعالى
قوله وهو واحد لما عرفت ان كلام الله صفة ازلية والكثرة انما في تعلقاته واقسامه الحاصل
باعتبارها وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام واراد بتعدده تكثره الى العدد الذي عرفته
في صدر الكتاب وتعاوته تفاضل احاد في ترتب الثواب على قراتها بل في بلاغتها ايضا
وقول من قال ان هذا المطر قريب من التفسير بعيد عن التفسير قوله يكون مبتدعا
خارجا عن السنة تضليل ولا يكفر هذا في انكار المعراج على التفصيل المذكور واما انكار اصل
المعراج فهو كفر لانه ثابت وسيفصل الكلام فيه قوله واجيب بان المراد في الآية الرؤيا
بالعين جمعا بينها وبين آية الاسراء واما حديث عائشة رض فقد قيل انه لا يصح للاحتجاج
اذ لم يحدث به عن شاهد اذ لم يكن وقت المعراج زوجته عم ولا في سن الضبط بل
لعلها تحدثت به بعد اذ قد قيل ان المعراج كان قبل البعثة وقيل ان يوحى اليه وقيل بعد
مبعثه بخمس سنين وقيل كان ليلة سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة بسنة وتزوج
عائشة رض بعد الهجرة وقد تزوجها عليه السلام وهي بنت ست ومنهم من قال المعراج مرتان
ما رواه مالك بن صعصعة رض وهو كان في اليقظة من الحطيم او الحجر وقد ورد فيه ذكر البراق
والسير وما رواه ابو ذر رض وكان في المنام من بيته في مهد دنيا اضافه عم الى نفسه اذ كان له

مسكنة

كرامات للاولياء حق المقولة المعرض للانهماك في اللذات والشهوات وكرامة ظهور المرضاة

سكنة ولم يذكر فيه البراق بل ان جبرئيل عم اتاه فاخذ بيده وخرج به الى السماء قوله في الشهوات واللذات
المباحة قوله من قبله اي من قبل الولي بالتفسير المذكور وبهذا يتميز الكرامة عن الاستدراج وسحر الشعبذة
وهو ما يقع دالة على تكذيب الكذابين كما روي عن مسيلمة الكذاب انه دعا لاعور ليصير عينه العوراء صحيحة
فصارت عينه الصحيحة عوراء ويتميز ايضا عما يسمونه معونة مثل ما يظهر من قبل العوام تخليصا
لهم من البلايا فان قلت ومن ههنا قالوا ان الخوارق اربعة انواع كرامة ومعونة واهانة وكانهم
لم يذكروا الاستدراج لانه اهانة مما فيظن له المال ولا السحر اما لانه تخييل ومعونة واراءة بالاصل له
كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاص فقد صرح
صاحب المواقف بانه من قبيل الكرامات فان الانبياء لا يتقدمون قبل النبوة عن درجة الاولياء قوله
فالكتاب بظهورها من مريم حيث ذكر انها حبلت من غير ذكر ووجدانها الرزق من غير سبب او تساقط
عليها رطب الجني من النخلة اليابسة لا يجوز ان يجعل ذلك معجزة لزكريا عم حيث لم يقارن دعواه
ولا ارهاصا لعيسى عم والا لما علمت مريم من اين حصل ذلك على انه لا مانع للكرامة الا
ظهور الخارق على يد العارف بالله وصفاته معروفا بعمل الصالحات غير مقرون بدعوى النبوة
وذكر فيه ايضا ان صاحب سليمان اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل ارتداد الطرف
وليس ذلك معجزة لسليمان بل هي كرامة لصاحبه وتعيين ما ترده هو اصف بن برخيا وزير سليمان
وقيل كاتبه وكان صديقا عالما واسمه اسطوم وانما اتى على الاشهر لانه قيل انه الخضر عم
وقيل جبرئيل عم او ملك ايده الله به وقيل سليمان نفسه قوله ههنا دخل يبحث بقوله
كلمة بين طرف لازم الاضافة الى مفرد ولكنه قد يضاف الى الجملة فيكتفي بالكاف ولان الاصل
الى الجملة بلا اضافة او بالاتصال انما قد يكون للوقف كما انما يضف عنده ويقع بعدها جملة
الاسمية والفعلية كما في بيت الحماسة قوله بينا ايوم من الناس في الاحوال اذا الحين
فيهم سوقة يتنصف وقد جاء اضافة بينا الى المصدر كقوله بينا نعا نقل الكماه وروعه
يوما اتيح له جري سلفع قوله ولفظه معنى الشرط فلم يكن له بد من جواب صح دخول اذا

واذا المفاجأة في جوابها دعا عليها جوابها اذا لم يدخل كلمة المفاجأة واذا دخلت فان جعلت ظرف مكان
مكان كما هو مذهب المبرد فهي ظرف مكان لما بعدها او بين ظرف زمان وله فان جعلت ظرف زمان
كما هو مذهب الزجاج فاما ان تجعل خارجة عن الظرفية مضافة الى ما بعدها مرفوعة على الابتداء او تجعل
بين خبرا لما بعدها ما عليها او تجعل حرفا لا اسما كما ذهب اليه بعضهم وهو مختار نجم الائمة رضي الدين او تحكم
بزيادتها وكونها للمفاجأة والعامل في بين على احد من الوجهين ما بعد اذ واذا كذا ذكره نجم
الائمة وقد يجعل العامل في بين معنى المفاجأة قوله وسماع سارية كلامه جعل في ذلك كرامة لسارية
والاظهر ان يجعل كرامة لعمر كرؤية الجيش من بعيد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية وليس لسارية
الا ادراك ما وصل الى سمعه فتدبر قوله وان يحصل ان الاجراء الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عم
معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل احاد امته لدلالته على صدق دعوته وحقية نبوته فهذا الاعتقاد
جعل معجزة له والا فقد عرفت ان حقيقة المعجزة يجب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها للتحدي
قوله ومع ذلك لا بد من تخصيص عيسى عم من وجود غيره من الانبياء في زمرة الاحياء الخضر
والياس في الارض وعيسى وادريس في السماء كما ذكره رحمه من ان العلماء من اهل الكلام ان اربعة
من الانبياء بعد نبينا عم في زمرة الاحياء اما لان حيوة عيسى عم ونزوله الى الارض واستواره
فوقها مدة قد ثبت في الاحاديث الصحاح بحيث لم يبق شبهة ولم يسمع فيه خلاف بخلاف غيره
واما لانه لما لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء فكأنهم من الاموات فلم يعد منهم من الموجودين
بعد نبينا وجودا مطلقا ثم لا يخفى ان المقصود بيان التفاضيل فيما بين الخلفاء الاربعة فانهم
افضل الصحابة الاحياء بعد النبي لما كثر من الاحاديث الصحاح في مناقبهم وفضائلهم
واسم المرء والخلاف بينهم في فضلهم وفي خلافتهم ومن هنا ادرجوا بحث الامامة في علم
الكلام مع خروجها عن مقاصده فلو اريد كل شيء موجود بعده عم حصل المرام وتم
الكلام واما فضلهم رض على التابعين ومن بعدهم من الامم مع خروجها عن المقصود فنقول فهم من
على الصحابة رض اذ لا شبهة لاحد فان خير القرون قرنه عم وان الصحابة افضل الامة بل قد

ذلك

ذكرنا فيما بين الصحابة ايضا حتى قال ابن عمر كنا في زمن النبي عم لا نعدل بابي بكر احدا ثم عمر ثم عثمان
وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عم قال ابو بكر رض قلت ثم من قال عمر رض
فاذا كانت الصحابة افضل الامة وهؤلاء افضل الصحابة فافضلهم افضل الامة بل افضل
جميع الامم قوله من غير تلعثم اي بلبث وتوقف كما روي انه عم قال ما عرضت الايمان على احد
الا كان له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلعثم واما عدم تردده في امر المعراج فقد روي انه عم
كان نائما في بيت ام هاني بعد صلوة العشاء فاسري به ورجع من ليلته فقص القصة على ام هاني
وقال مثل لي النبيون فصليت بهم وقام ليخرج فتشبثت ام هاني بثوبه فقال عم ما لك قالت
اخشى ان يكذبك قومك وانا اخبرتهم فقال وان كذبوني فخرج فجلس اليه ابو جهل فاخبره رسول الله
بحديث الاسراء فقال ابو جهل يا معشر كعب بن لوي هلم فحدثهم فمن بين مصفق وواضع
يده على رأسه تعجبا وانكارا وارتد ناس ممن كان آمن به وسعى رجال الى ابي بكر رض فقال
ان كان قال ذلك لقد صدق قالوا اتصدقه على ذلك قال اني لاصدقه على ابعد
من ذلك فسمي الصديق قوله الذي فرق بين الحق والباطل يشير الى وجه تسميته بالفاروق وكانه
رض لفرط مهابته وغاية تصلبه في الدين كان الناس يهابونه فلا يأتونه بباطل الدعوى
وزور الشهادة فلا يجري بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فيه الا على مفصل الحق
قوله ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شيء من الاعمال حتى يكتفى فيه بالظن ونظرا الى ترجيح احد
طرفيه للعمل بموجبه وليس التوقف في تفضيل الصحابة مخلا بشيء من الواجبات الدينية والدنيوية
اذ لا يجب ان يكون افضل حتى يكون التوقف في تفضيل الصحابة رض فالاولى التوقف احترازا
عن تفضيل المفضول على الفاضل قوله كانوا متوقفين في تفضيل عثمان بل قد قال بعض
منهم بتفضيل علي رض قوله فالتوقف جهة لان الثواب عندنا فضل من الله تعالى وليس جزاء
من الطاعة حتى يستدل بكثرتها على كثرته فلا مطمع في معرفتها من جهة العقل والاخبار
من الطرفين مع كثرتها احادا متعارضة فالوجه اتباع السلف في التوقف جهة قوله

ام

التسمية ح

الفضايل

وان اريد كثرة ما يعتد به من الفضايل فلا لان فضايل كل واحد منهم كانت معلومة لاهل زمانه وقد نقل الينا سيرهم وكما لاتهم فلم يبق للتوقف بعد ذلك وجه سوى المكابرة وتكذيب العقل فيما يحكم به ادلة هذا والمنقول عن بعض المتاخرين انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة يروى لاحدهم الا ولغيره مشاركة فيها وبتقدير اختصاصه بها فقد يوجد لغيره ايضا اختصاص بغيرها على انه يمكن ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضايل ما لتشرفها في نفسها او الزيادة كميتها **قوله** في سقيفة بني ساعدة ساعد من اسماء الاسد ومنه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الخزرج والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم **قوله** بعد توقف كان منه وذلك لانه لم يتبع قبل كل السطر ما الاجتماع على غشية من الكانة والحزن على مفارقة رسول الله صلعم فلما افاق وتامل ظل فيما دخل فيه الجماعة **قوله** وترك الخلافة شورى بين ستة اي جعلها بينهم يتشاورون ويعينون من هو احق بها منهم بحسب رايهم وانما جعلها كذلك لانه راهم افضل ممن عداهم واحق بالخلافة من غيرهم وقال في حقهم مات رسول الله عم وهو عنهم راض ولم يترجح في نظره واحد فاراد ان يستظهر براي غيره في التعيين ولذلك قال في حقهم ان اتشمروا اثنين واربعة فكونوا في الحزب الذي فيه عبد الرحمن **قوله** او ما وقع من المخالفات والمحاربات يعني انه قد روي ان جماعة من الصحابة قد امتنعوا عن نصرة علي والخروج معه الى الحروب وحاربه فرقة من سائر المسلمين كحرب الجمل وحرب صفين وحرب النهروان فقد يدل ذلك على عدم صحة خلافته والا لزم تضليل الصحابة رضي وتفسيقهم واجاب بان ذلك كله لم يكن عن نزاع في خلافته بل كان خطأ في الاجتهاد فحرب معاوية انكروا عليه ترك الاقتصاص من قتلة عثمان اذ زعموا انه مال الى قوله والمخطئ في الاجتهاد لا يضلل ولا يفسق **قوله** ولعل المراد ان الخلافة الا ظهر الاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اعني النيابة عن رسول الله اداء وظايف الدين واقامة احكامه وقانونه من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملاذ الدنياوية والاعراض التخيلية كما هو شان الملوك تلك ثلثون سنة **قوله** واما الخلافة انه يجب على الله كما ذهب اليه الامامية والاسماعيلية او على الخلق بدليل سمعي وهو مذهب اهل السنة او عقلي وهو

مذهب

مذهب اهل المعتزلة والزيدية واعلم ان الخوارج لم يوجبوا نصب الامام لكن طايفة منهم

اوجبه عند الفتنة وطايفة في عند الامن الا انه لم يعتد بخلافهم لما عرفت من انهم خوارج

على انعقد عليه الاجماع **قوله** من مات ولم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهلية فان العرب في

في زمان الجاهلية كانوا لم يكن لهم ملة ونحلة يجتمعون على معالمها ويحافظون على رسومها لم يكن لهم ايضا

امام مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب المشردة والاسود

الضارية لا يبقى بعضهم على بعض ولا يبعدون عن كنسه ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه وانه

في ظل امانه فكان عاش عيشة جاهلية فقد مات ميتة جاهلية **قوله** قد جعلوا اهم المهمات نصب الامام

قال ١١ انه لما توفي النبي عم خطب ابو بكر فقال ايها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات

ومن يعبد الله فان الله حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا اراءكم رحمكم

الله فبادروا من كل جانب قالوا صدقت ولكن ننظر في هذا الامر **قوله** فان قيل فليكتف بذي

الشوكة والولاية العامة اما ما كان غيره يريد ان ما ذكر يفيد عموم الرياسة الدنياوية واما شمولها

لامور الدين على ما هو المعتبر في الامام فلا **قوله** بناء على ان الامام اعم بان يشترط في الخلافة

شرايط مثل ان يكون مجتهدا في الاصول والفروع شجاعا ذا راي وبصارة في امر الحرب

وترتيب الجيوش وسد الثغور وغيرها ولا يشترط في الامام ذلك **قوله** وما بعد الخلفاء

العباسية فالامر مشكل اذ لم يبق للائمة بعدهم ان يلي امرهم قريشي يجمع شرايط الامامة فيلزم

تضليلهم وترك الواجب عليهم وربما اجاب بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عن عجز

واضطرار وقال وهنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرايطه وتابع طايفة من اهل الحل والعقد وبايعه

بعض الشرايط من غير نفاذ لاحكامه وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بها يتصرف في مصالح العباد

وبتقدير على النصب والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك اتيانا بالواجب وهل يجب على ذي الشوكة العظيمة من

من الملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والانصاف ان يفوضوا الامر اليه بالكلية ويكونوا كسائر

الرعايا لا فذلك غير معلوم لنا **قوله** محمد الباقر سمي به لتبقره في العلم اي توسعه فيه والكاظم من كظم الغيظ اجترعه وكتمه

بمعنى السكوت قوله فيستظهر فيملأ الدنيا لا انكار عليهم في انه سيظهر المهدي ويملك الامر سبع سنين ويملأ الارض قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا وانه من عترته من ولد فاطمة اجلى الجبهة اقنى الانف يواطئ اسمه اسمه عم واسم ابيه اسم ابيه عم لما روي من الاخبار الدالة على ذلك وانما الانكار عليهم في انه مخلوق لان يختفي ممتد عمره امتدادا خارجا عن المعتاد وانه امام زمانه مدة حيوته وانه ابن الحسن العسكري قوله

مع عدم القطع بعصمته يعني انه قد ثبت باجماع الصحابة امامة ابي بكر مع الاجماع على انه غير واجب العصمة فلو كانت العصمة شرطا للامامة لكان الاجماع على امامته اجماعا على عصمته فكان واجب العصمة مقطوع اللام بذلك والواقع خلافه وبهذا التقرير سقط ما قيل حاصله لا معنى للاجماع على عدم وجوب العصمة بل حاصله يرجع الى ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة وهو عند الخصم ممنوع وما توهم من ان الشرط هو العصمة لا العلم بالعصمة على ان عدم العلم هنا غير مفيد ومن الصحابة قوله وغير المعصوم ظالم لسواه ولغيره ايضا قوله فلا ينال الامامة كما هو المراد بالعهد في الآية بقرينة قوله اني جاعلك للناس اماما ومن ذريتي وفيه منع اذ قد ذكر المفسرون الى ان المراد عهد النبوة قوله وغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالما اذ ربما يكون مرتكبا بمعصية غير مسقط للعدالة مثل الصغاير من غير اصرار او كانت مسقطة وقد تاب عنها واصلح بها وعلى التقديرين فهو غير معصوم اذ العصمة عندنا عبارة عن ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد واما تفسيرها بملكة تمنع عن الفجور فهو لا ينقم على اهل السنة لكن الشارح نسخ في العبارة في شرح المقاصد تو سعة في الجواب فقال غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق ومبناه على ما ذكره ههنا من ان الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح لا على ما توهم من ان الظلم هو التعدي على الغير لا فجح فساده قوله وهذا معنى قولهم من لطف من اللطيف لا يخفى عليك انه انسب بتفسيرها بالملكة لا يزيل الحجة على ما مضى الا انه كما يبليه يبتلي بها اي يجبر بل يصرفه عن القبيح والمراد ههنا التكليف باعتبار انه يمتحن به العباد كما قال ليبلوكم ايكم احسن عملا قوله واما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد وربما توهم بان معنى جعل الامامة شورى بين عدد نصب جمعهم اماما ينشاوروني في الاحكام ويقيمون بانفسهم حدود الاسلام وهو خلاف

المشهور ومما ينبغي هذه اللفظ وخلاف ما اشتهر من عمر رضه وخلاف ما ذكر بعده من ان جعل الامر شورى ترك له الاستخلاف لان المستخلف غير متعين فيتشاورون ويتبعون على احدهم قوله اذ ولاية الكافر غير صالحة حرا اذ لا ولاية للعبد ذكرا اذ المرأة قاصرة الولاية عاقلا بالغا اذ المجنون والصبي ليسا من اهل الولاية قوله والسلف كانوا ينقادون لهم فكان اجماعا منهم على صحة امامة اهل الجور والفسق قوله فتهايج اولى لانا لو فرغ اعسر من الدفع وفيه ضعف لان عدم اشتراط العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة لكنهم قد صرحوا بانه شرط اذ الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لا يؤمن من ان يتصرف فيها الا على وجه الشرع فيضيع الحقوق قوله وجميع مسائل الفقه كذلك لكن المتكلم كما عرفت انما يبحث عن العقايد لا عن كل ما يجب الاعتقاد بحقيته قوله والامامة جعلها من مقاصد علم الكلام وان كانت هي ايضا من الفروع عندنا بناء على ان نصب الامام من الافعال الواجبة علينا لان السلف الحقوا مباحثها باواخر الكتب الكلامية بناء على انها قد شاع بسببها خرافات من اهل البدع والاهواء في حق كبار الصحابة والائمة المهديين فانسحب في المطاعن عنهم بمباحث الكلام صونا لعقايد المسلمين عن الزيغ في الدين بسبب الميل الى ما يحكونه ويحركون ويلحنونه ويبدون بل قد ادرجوا ما في تعريف الكلام حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد قانون الاسلام بل هي من مباحث علم الفقه على راى الشيعة القائلين بوجوب نصب الامام عليه تعالى قوله لا يبلغ معاشر احدهم ولا نصيفه المد ربع الصاع والنصيف من النصف كالعشر في العشر لا يبلغ اجر انفاق احدكم مثل الاحد ذهبا اجر انفاق احدهم مد الطعام ولا نصيفا منه وذكر الصدق نياتهم وخلوص طويتهم مع ما بهم من الضيق والفقر قوله لا تتخذوهم غرضا من بعدي اي فانوموتهم بالمنكرات والفواحش فيحبني احبهم اي بسبب حبي ومتابعتي وكذا قوله فيبغضي قوله فلانه يعلم احوال الناس ولا يعلمه غيره فكيف يكون مشافها بهذا اذا كان اللعن معينا واما اذا كان غير معين فقد قيل انه يجوز اللعن عليه كيقول لعن الله الكافر الواصل المتواصلة والواشمة والمتوشمة والسر فيه ان ذلك ليس بلعن على احد في الحقيقة بل هو نهي عن الفعل الذي يترتب اللعن عليه وبيان لقبحه ولجانبه فاعله عن رحمة الله تعالى وشفاعة رسوله عم

قوله قد يقع تردد في ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولاية فمنهم من قال بالاول بناء على ان النبوة
تكمل بعد الكمال لانه فوقه ومنهم من قال الى الكل زعما بان الولاية عبارة عن العرفان وصفاء
وقرب منه تعالى وكرامة عنده والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه
اليه والقيام بخدمة متعلقة بمصلحة العبد وقيل للولاية مراتب متفاوتة وانما التردد بين ولاية
النبي عم ونبوته والترجيح من جهة ان نبوته متعلقة بمصلحة الوقت والولاية لا تعلق لها بالوقت
وهذا قريب طائل قلت هذا البحث من مقاصد الفن فكان ينبغي ان يورده في مباحث العرفان
فلو سلم جميع المباحث التي اشار اليها بعد الوداع من مقاصد الفن الا انها خارجة عن الفن بالكلية على انها
انما ليست مهمة ومعظم مقاصده وستنبئ عليك بنبذ من المسائل من هذا الجنس فلا تغفل قوله
عصم منها اي حفظ اما بان لا يخلق فيه الذنب او يوفقه للتوبة والاصلاح على ان عدم طرو ضرر
الذنب بان يغفره بفضل رحمته لا يستلزم سقوط التكليف عنه كما في الذنب المغفور قوله المراد بالنص
ليس ما يقابل الظاهر اه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه في اصطلاح اصول
الفقه فان تايد ذلك بشهادة السوق يسمى نصا فان انضم الى ذلك ما يدفع احتمال التاويل والتخصيص
يسمى مفسرا وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى محكما واذا لم يظهر فان كان ذلك لعارض يسمى خفيا
وان كان لنفس اللفظ فان [illegible] ما يدرك عقلا يسمى مشكلا ونقلا يسمى مجملا وان لم يدرك اصلا يسمى
متشابها وكل واحد من الاقسام بين بما يليه على الترتيب والمراد من النصوص ههنا الفاظ
القرآن والحديث المراد من ظواهرها ما يدل عليه بحسب الاوضاع اللغوية على الاستعمال الشائع و
وهذا لا ينافي خفاء المراد بوجه ما قوله السمعي حل المعطيين الكتاب والسنة المتواترة مثل المحكم والمفسر
منهما واما الظاهر والنص فيحتمل منكرهما ولا يكفر اذ لا يبعد ان يكون من المطلق ثبته على الاصح قوله
كحرمة الاجاد فان حكم التزامها ثابت كفا دل لحديث متيه بعدا لا ينبغي للعاقل في ضاد ذلك
من معودات الدين فالحادة مكابرة محضة وتكذيب للدين صريح وتاويل النصوص الدالة عليه لا يحور
الراجعة للخمر النعاني ههنا صرف امكن صراحة قوله المتفق عليه لا يكفر لان حرمة الخمر تابعة

لمصلحة الوقت وصوم رمضان ام تعبدي فعد منها لا شك الحكمة كما في الامم السالفة قوله وعن
محمد عن انه لا يكفر هو الصحيح ولعل هذا مبني على الخلاف في ان من استحل حراما لغيره هل يكفر ام لا
فان حرمة وطي الحائض لمجاورة اعني الاذى قوله وفي استحلال اللواطة يا انه لا يكفر على الاصح
لانه مجتهد فيه قوله وكذا لو امر رجلا بان يكفر بالله وعزم على ان يامره بكفر لانه رضي بالكفر و
والرضا بالكفر سواء وكان يكفي يكفر نفسه او يكفر غيره كفر والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل
القبلة اي من توجه قبلتنا وصلى صلوتنا ثم انه لا كلام فيما ذكره من الاشكال الا ان الظاهر
ان القائل بالكفر من قال بان مثله لا يتصور تشكل القاعدة فيصح عنه ذلك كالكلام الموافق حيث
مهد تلك القاعدة لجمهور المتكلمين والفقهاء واثبتها بدليلها ثم اورد مخالفها وفصل
المواضع التي اكفر فيها بعضهم بعضا واجاب عنها بما فيه على تلك القاعدة قوله ومنهم من زعم
ان له رئيا من الجن وتابعه لغلان اذا اي من الجن على فعيل اي حسن ولعلان تابعا اي قرين من الجن
والياء وبعيد فهم ما روى انه عم سئل عن الكهان فقال ليسوا بشيء فقالوا يا رسول الله انهم
يحدثون احيانا بالشيء يكون حقا فقال عم تلك الكلمة يحفظها الجني فيقرها في اذن وليه قر الدجاجة
فيخلطون فيها اكثر من مائة كذبة قوله من ان الشيئية ترادف الوجود يوذن بتلازمهما قوله سمى على
على تقدير لفظ الشيء انه الموجود كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة البصرة وما يعوان يعلم ويخبر عنه
على ما وقع في كلام جار الله ونقل مثله عن سيبويه وبعضهم جعله اسما للجسم وبعضهم للقديم
وبعضهم للحادث قوله يوفع العذاب عن فترة تلك الفترة اربعين يوما فانه اذ كان مجرد مرود
رافعا فالتفرع والابتهال اولى بان يكون رافعا على المنزلة القائل بالفصل قوله وهذا اجابة
فان قلت لم لا يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى من غير ان يترتب هذا
على وعائه قلت بانا رتبه على دعائه كما قال الله تعالى قال رب فانظرني الى يوم يبعثون قال
فانك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم قوله قال هذه عرضه الاصل تصغير عنز واحدة لحذف
وهي غنم سود صغار من غنم الحجاز وسند فيل منا اسد الرجل بالكسر صار كالاسد في اخلاقه

وغفار بكسر الغين المعجمة ابو قبيلة من كنانة فيهم قال رسول الله غفار غفر الله لها واسلم سالمها الله وعصية عصت الله ورسوله **قوله** فذكر الدجال عن حذيفة انه قال يا رسول الله وما الدجال فقال عم قوله تم فارتقب يوم تاتي السماء بدخان مبين يغشى الناس وقال يملا ما بين المشرق والمغرب يمكث اربعين وليلة اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكمة واما الكافر فكالسكران يخرج من منخريه واذنيه ودبره وعن علي رم يدخل اسماع الكفرة حتى يكون كالراس الحنيذ ويكون الارض كلها كبيت اوقد فيه ليس فيه خصاص **قوله** والدجال فقد ورد في الروايات انه رجل جسيم قصير افحج احمر اعور شاب بجفال الشعر جعد قطط كان عينه طافية مكتوب بين عينيه ك ف ر يقرؤه كل مؤمن قارئ وغير قارئ من ارض المشرق يقال له خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم المجان المطرقة ويتبعه من يهود اصفهان سبعون الفا عليهم الطيالسة يمكث في الارض اربعين يوما يوم كسنة ويوم كشهر ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى عم فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله **والدابة** قيل هو رجل والاكثرون على انها دابة لها اربع قوائم روي ان لها راس ثور وعين خنزير واذن فيل وقرن ايل وصدر اسد وخاصرة هرة وقوائم بعير بين كل مفصلين اثنى عشر ذراعا وفي الحديث طولها ستون ذراعا وعن ابي هريرة رم ان فيها من كل لون وما بين قرنيها فرسخ للراكب وفي الحديث انها تخرج من صفا اول ما يبدو راسها ذات وبر وريش لا يدركها طالب ولا يفوتها هارب **قوله** وطلوع الشمس من مغربها عن ابي ذر قال رسول الله حين غربت الشمس اتدري اين تذهب قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستاذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد ولا يقبل منها وتستاذن فلا يؤذن لها ويقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها قال مستقرها تحت العرش **ونزول** عيسى بن مريم وفي الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهرودتين واضعا كفيه على اجنحة ملكين اذا طاطا راسه قطر واذا رفعه تحدر منه مثل جمان

كالدلو

كالدلو فلا يحل لكافر يجد ريح نفسه الا مات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه **قوله** ويا جوج ماجوج وهما من ولد يافث وعن رسول الله في صفتهم لا يموت احد منهم حتى ينظر الى الف ذكر من صلبه كلهم قد حملوا السلاح قيل هم صنفان طوال مفرطوا الطول وقصار مفرطوا القصر روى انهم يأتون البحر فيشربون ماءه ويأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحص منهم من الناس ولا يقدرون ان يأتوا مكة ولا المدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله نغفا في اقفائهم فيدخل اذانهم فيموتون **قوله** خسف بالمشرق في الصحاح يقال خسف الله به الارض خسفا اي غاب به فيها **قوله** وآخر ذلك تخرج نار تحشر الناس الخ ذكر عامة حديث قال واول الآيات نار تحشر الناس من المشرق الى المغرب وعنه عم ان اول الآيات خروجا طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وايتهما كانت قبل صاحبتها فالاخرى على اثرها قريبا **قوله** فذهب الى كل احتمال جماعة قال رح في المحصول اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى اليه حكم راي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء الحكمين في الحقية وبعضهم الى كون احدهما احق الثاني ان الحكم معين ولا دلالة عليه بل العثور عليه كالعثور على دفين فلمن اصاب اجران ولمن اخطا اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل ظني والمجتهد مامور بطلبه واليه ذهب طائفة من المحققين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب او لا وان حكم القاضي هل ينقض والرابع ما فصله في الكتاب **قوله** لما ان تخصيص سليمان بالفهم بالنكرة جهة فانه وان لم يدل على نفي الحكم عما عدا المذكور دلالة كلية لكنه يدل عليه في هذا الموضع بمعونة المقام كما لا يخفى على من له معرفة باساليب الكلام ومنع هذا الاستدلال على جواز الاجتهاد على الانبيا وجواز الخطا عليهم فيه وقد منع الدلالة على ذلك في موضعه بل يدل نفيه هذه الآية ايضا ان حكم داود عم لو لم يكن باجتهاده بل بالوحي لما جاز اعتراض سليمان عم ولما جاز رجوع داود عم الى راي سليمان وقد اجيب بان المعنى فهمنا سليمان الحكومة التي هي احق وافضل وانما اعترض على ابيه

على ان تركا الاولى من الانبياء بمنزلة الخطاء من غيرهم ولهذا قال غيرهذا ارفق بالمؤمنين
وما يدل عليه قوله تعالى وكلا اتيناه حكما وعلما فانه لم يكن اجتهاد داود في هذه الحادثة حكما وعلما
لما كان لهذا الكلام في هذا المقام معنى ولا يخفى انه لا يتم على من قال باستواء الحكمين قوله
ان القياس مظهر لا مثبت رد عليه بان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر وايضا الحكم الاصلي
قد ثبت بغير القياس من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ولا دلالة على وحدة الحق فيه
قوله فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين لان المجتهد
عامل بمنطوق النص وبمفهوم فيكون المجتهد فيه عاما للاشخاص فعند الاجتهادين يلزم
ما ذكره ومع هذا الدليل على ان القياس مظهر وان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص
بالماخوذ المختلف فيها واحد وشيء منهما غير مسلم عند الخصم قوله بل بالضرورة والا فدعوى
الضرورة العقلية في الافضلية بمعنى كثرة الثواب لا سيما عند من يرى الثواب بمجرد فضل
من الله تعالى ممالا يكاد يوجد بل لا يتصور حوفه ذلك بالنظر العقلي العرفي ايضا قوله على وجه
التعظيم والتكريم فقيد به ثم تصدى لاثباته بالدليل دفعا لما قيل من ان امرهم بسجوده لا يدل
على تفضيله عليهم اذ لعله لم يكن للتعظيم بل ابتلاء للملائكة ليتميز المطيع عن العاصي اذا لم يكن
السجود في عرفهم غاية في التواضع والخدمة بل بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك
دلالة عرفية تختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وآدم بمثابة القبلة فدفع
هذه الاحتمالات بان قوله تعالى كرمت يدل على ان اسجاد تكرمة اذ لم يسبق ما يدل على هذا التكريم
سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا له عليهم قوله الا ان كل احد من اهل اللسان آه فانه تعالى قال للملائكة
على صورة المشاورة اني جاعل في الارض خليفة استكشافا في حال آدم فلم يقفوا على وجه الحكمة
في استخلافه ولم يردوا الامر الى علمه تعالى وقضائه فقالوا اتجعل فيها خليفة من يفسد فيها ويسفك الدماء
ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الافضل واستبدال اهل
الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه وكمال حكمته فالله سبحانه علم آدم الاسماء كلها اراد

تفضيله

تفضيله عليهم واعلام وجه الحكمة يعني فضله ثم عرض المسميات على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء
ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف آدم فلما عجزوا اعترفوا بالعجز وقالوا سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا قال يا آدم انبئهم باسمائهم فهموا وتنبهوا لخطائهم وعلموا ان الخير
ما اختاره الله تعالى وان الفضل بيده يؤتيه لمن يشاء فدلت الآية على فضله عليهم اجمعين فيكون
من جميع الانبياء افضل من جميعهم اذ لا قائل بالفصل قوله وخص من ذلك بالاجماع
تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة يريد ان المراد بال ابراهيم اسماعيل واسحاق
واولادهما ويدخل فيه نبينا عم وبال عمران موسى وهارون ابنا عمران بن
يصهر او عيسى ومريم بنت عمران بن ماثان والعالمين والعالمين عام لاجناس ما سوى
الله تعالى فدلت الاية بظاهرها على تفضيل آل ابراهيم وفيهم من عوام على العالمين وفيهم
رسل الملائكة وقد خص من الاية بالاجماع تفضيل عوام البشر على رسل الملائكة
فيبقى معمولة فيما سوى ذلك فان العام اذا خص منه البعض يفيد الظن فيما عداه والظن
كاف لغرضنا اذ لا يدعى في هذه المسئلة ازيد من الظن اذ لا قاطع فيه لا نفيا ولا اثباتا
وهذا هو المراد من كون المسئلة ظنية والا فلا كلام في انها من الاصول الاعتقادية
والمسائل العملية والاكتفاء بالظن والتخمين ليس الا للعجز عن القطع ثم المذكور في شرح المقاصد
انه خص من آل ابراهيم وآل عمران غير الانبياء وقيل خص من العالمين رسل الملائكة والوجه
سوال اولا اذ لا فضل لجميع آل ابراهيم وآل عمران على ما عدا رسل الملائكة وهو ظاهر ولا شك
ان العبادة تكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون افضل
لانا نقول عبادة الملائكة اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص
الذي به اقوى لان طريقهم العبادة لا البغي والمناسبة لا المراسلة وهم من الشر نقي
وعليهم اذ لكنا نقول قد ثبت بالحديث ان افضل الاعمال احمزها والترجيح بالكثرة
والدوام غير مفيد لان كثرة الثواب ليست بكثرة العمل الا يرى كلمة الشهادة يترتب عليها

من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة وما قيل الصلوات
اقوى وازيد في الملائكة غير مسلم وما ذكر لبيانه لا يفيده بالنسبة الى الانبياء وعلى ان الايمان
بالغيب افضل وفي الجواب ان مبنى ذلك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية فان الملائكة
عندنا ليست من قبيل المجردات بل من قبيل الاجسام وكون كمالهم بالفعل ايضا ممنوع لانه ليس
لهم كمال متوقع ممنوع عندنا وايضا علمهم بالكوائن ماضيها وآتيها غير مسلم وما في المعقولات
مسلم عندنا ايضا بل نقول جميع الادلة المذكورة فيها بعد لو فرض صحتها وتمامها
لا تدل على الكثرة فضائلهم وكمالاتهم لا على الكثرة ثوابهم عند الله تعالى كما هو المط
الذي يجتهد في اثباته حققنا الله العفو بهذا المرام كما وفقنا
للاختتام الكلام ثم الحمد حق الحمد لمن له حق الحق والشكر
جل الشكر لمن له كان الشكر والصلوة الطراة
لمن فلح من الطراوة محمد خير البرية وعلى متبعه
على الملة الحنفية السمحة البيضاء النقية
انتهى لزاع لمحمد الملك الوهاب

تم
بعون
الله
تعالى

صاحبي
... سنه

قيمت ...

تاريخ
٢٩